جہاں تک تیار ... مندی دستی ... ماہر کو شدہ ہے اپنے
... پاؤ پہنچ گئے ہیں ... تجربہ جسم کے دن
پہنچنے والے ہیں ۔ یقین ہے کہ اب پہونچ گئے ہونگے

دیسی لمپ

کلکتہ میں ڈھاکہ کے بنے ہوئے لیمپوں کا ایک چالان آیا ہے جسکا
ہمارے پرچہ میں دوسری جگہ ذکر ہے ۔ اسکو دیکھکر لوگ بہت
خوش ہونگے کیونکہ مٹی کے تیل سے عوام الناس کو طرح طرح کی
تکلیفیں پہونچتی ہیں اور طلبا وغیرہ کو ضعف بصارت اور امراض
سر کی شکایت رہتی ہے ۔ ... ارزان ہیں اور انکے استعمال میں آسانی
مٹی کے تیل سے جلنے والے لیمپ جو بیرونجات سے اس ملک میں
کثرت سے آیا کرتے ہیں اور مختلف قسموں کے لیمپ ہر جگہ ... ہیں
... اچھی طرح ہونے لگیگی ۔ ترجمہ اب (ابن)

حضور نظام

ہز ہائنس نظام نے ... بیٹری ... کے قابل ایک خاص
... ریلوے گاڑی تیار کرائی ہے ۔ خاص خاص ...
... بیٹری ... کے لیے ...
... دو زائد پہیے بھی لگا دیے گئے ہیں ...
لوگوں کو معلوم ہو گئی کہ حضور نظام کے پاس ...

ڈون صاحب کی دوائیں

قبض

اس بات کا یقین حاصل کرنے کے لیے کہ آنتیں فطری طریقہ سے
حرکت کرتی رہیں یہ بات نہایت ضروری ہے کہ ہر روز بہت کچھ ورزش کیجائے
بہتیرے مرد اور عورتیں ایسا نہیں کرتے ہیں اور انکو کم و بیش قبض ہو جاتا ہے
اور بعض اوقات دو تین مرتبہ رفع حاجت کے لیے جاتی ہیں اور آنتیں
صاف نہیں ہوتی ہیں یہ ایک خطرناک بات ہے کیونکہ اس سبب سے نہیں
کہ قبض ہماری غذا اور خون کو کثیف کر کے آزار ہے بلکہ اسکی وجہ یہ بھی ہے کہ
آنتوں میں فضلات کے دیر تک ٹھہرے رہنے سے اعصاب کے اطراف
کھنچنے لگتے ہیں اور آخر میں انکو سست کر دیتے ہیں یہاں تک کہ فضلات
کے دفع کرنے کے لیے آلات کا استعمال کرنا پڑتا ہے

جو لوگ کافی حد تک کی ورزش نہیں کر سکتے یا جو ایک جگہ بیٹھے بیٹھے
کام کرتے ہیں انکو لازم ہے کہ ڈونس ڈی ریلز کو استعمال کریں جو ایسی
چیزوں سے مرکب ہیں جنکا آنتوں پر اثر پڑتا ہے اور جو اعصاب کے
اطراف کو تقویت پہونچاتی اور معدہ اور جگر اور کل اعضاء ہضم
کو درست رکھتی ہیں ۔ ڈونس صاحب کی گولیاں کھانے کے بعد ...
... فضلات کو نرم کر دیتی ہیں ... بواسیر اور آنتوں کی سوزش کی مانع
... ہیں ۔ ... جگر کی ... بدہضمی ... سر درد ...
کمزوری خون اور جگر یا معدہ یا آنتوں کے عوارض کی ہر علامت کو زائل
کر دیتی ہیں ۔

ڈونس صاحب کی گولیاں کے بعد کی کھانے کی گولیاں ...
اور ...

وہاں معلوم ہوا کہ درحقیقت سا بیہوش ہو گیا تھا اور ...
کے ... سے محفوظ ...
اپنے کام پر چلا آیا ۔

ٹھگوں کا غول

مسٹر فیروز شاہ مانک جی سپرنٹنڈنٹ پولیس ریاست گونڈل نے
جیت پور میں ٹھگوں کے ایک غول کو گرفتار کیا تھا اس واقعہ کا
ایک رپورٹ میں افسر نے بیان کیا ہے کہ یہ لوگ سخت بدمعاش تھے
جنکی گرفتاری نہایت دشوار تھی ۔ چنانچہ حالات یہ ہیں کہ ماہ اگست
... کو مسٹر ... کے بنگلہ میں چوری ہوئی اور ... روپیہ کا مال
اٹھ گیا ۔ گونڈل کی پولیس نے بڑی کدو کاوش کی لیکن چوروں کا
کچھ پتہ نہ لگا ۔ آخر کار ... کہ مسٹر ... ایک ہیرے کی انگوٹھی
موہانہ مولجی دیوکرن نامے ساکن جیت پور کی معرفت ایک ... کے
ہاتھ فروخت ہوئی جو اسکو بمبئی میں لے گیا ۔ گونڈل پولیس کا ایک سراغ رساں
اسکے تعاقب میں گیا اور اسکو اس وعدے پر واپس لایا کہ اگر وہ
کل معاملہ کا حال ظاہر کر دیگا تو رہا کر دیا جائیگا ۔ سوداگر نے سب باتیں
ظاہر کر دیں اور پولیس کو خبر کی کہ مذکورہ مال موہانہ مولجی دیوکرن ساکن
جیت پور کا ایک بھائی ہے جو ... لوگ ... ہیں اور
... مال چرا کر لاتے ہیں ... موہانہ مولجی کے حوالے کر دیتے ہیں اور
اسکے بعد ... سے زیورات لے لیا کرتے ہیں بعد اسکے چور
گرفتار کر لیے گئے ...

اگر ان ہمایت ... کرتا ہو - ترجمہ

آنریبل مسٹر ٹکر

آنریبل اے ایل پی ٹکر ایجنٹ گورنر جنرل و چیف کمشنر بلوچستان کراچی سے جہاز گوالیاوہ پر سوار ہو کر مکران کے دورہ کے لیے گئے ہیں - ترجمہ

بنک بنگال

بنک بنگال نے اندنوں اپنا نرخ سود زیادہ کرکے پانچ فیصدی قرار دیا ہے - ترجمہ

سناتن دھرم سبھا

ہمکو اطلاع ملی ہے کہ جس روز ہز رائل ہائنس پرنس آف ویلز نے دہلی میں نزول اجلال فرمایا اسی دن سناتن دھرم سبھا جھنگ نے ایک خاص میٹنگ منعقد کی جسمین ہندوؤں نے ہز رائل ہائنس کی فرخی اور صحتوری کے لیے دعائیں مانگیں - اسکے بعد شاہی سیاحوں کی خدمت میں خیر مقدم کے طور پر مبارکباد کا تار بھیجا گیا - [illegible]

بیٹ وہ جلد ... ن پیدا ہوتی ہیں - ڈون صاحب کا مرہم تیزی سے کام کرتے ہے مقامات سے زہر کو کھینچ لاتا ہے اور آسانی اثر زائل کر دیتا ہے اور جلد ہی کی خارش کے ہر مرض کو کھو دیتا ہے جیسے اکوتا - دعوبون کی خارش - ہندوستانی داد - بواسیر کے مسے وغیرہ - ڈون صاحب کے مرہم کی قیمت یہ ہے - ایک ڈبیہ دو روپیہ کی چھ ڈبیاں دس روپیہ کی اور اسکو ہر دوا ساز اور دوا فروش فروخت کرتا ہے اگر اس نشان سے طلب کیا جاوے تو قیمت آنے پر بذریعہ محصول ڈاک براہ راست بھی بھیجا جاتا ہے فاسٹر مسیک لیلن کمپنی نمبر ۸ - ویس اسٹریٹ - آکسفورڈ اسٹریٹ - لندن انگلستان -

کلکتہ

جب ہز ایکسلنسی لارڈ منٹو صبح کو مع اسباب کلکتہ میں داخل ہوئے تو انکے دیکھنے کے لیے لوگوں کے غول کے غول جمع ہوئے تھے - پولیس نے ہر طرح کا انتظام کر دیا تھا کسی میں کوئی جگہ و فساد ہونے پائے - ٹھنڈی سڑک کے کنارہ ایک مکان کی چھت پر لوگ چڑھ گئے تھے تقسیم بنگال کے متعلق اپنے ہاتھوں میں جھنڈیاں اور بیرقیں لیے ہوئے تھے جب پولیس نے انھیں دیکھا تو سب جھنڈیاں اور بیرقیں انسے چھین لیں جب گورنمنٹ ہوس کے مشرقی جانب جلوس پہنچا تو باڈیگارڈ کا ایک سوار برم سنگھ نامی اپنے گھوڑے سے گر پڑا گھوڑوں کی ٹاپوں سے اسکے پامال ہوجانے کا اندیشہ تھا جب سوار نکل گئے تو آسے مشرس ہرمن کمپنی کے بیان اٹھا لے گئے

نمبر ۴۰۰

ایک اورسیر کی ضرورت

ایک مطبع اور اخبار کو واسطے تغیر ایک گھاٹ واقع متورا ... سے کومتی کے ایک اورسیر کی ضرورت ہے گورنمنٹ پنشنر خصوصاً جن لوگوں کے پاس تعمیر پل و نہر وغیرہ کے سارٹیفکٹ ہونگے انکو ترجیح ہوگی دیگر امور خط و کتابت سے طے ہونگے -

نمبر ۴۰۱

ہندوستانی نیشنل کانگریس کی نمائشگاہ بنارس

تمام ہندوستان کی صنعتوں حرفتوں اور قدرتی پیداواروں کی ایک نمائشگاہ بنارس میں ماہ دسمبر ۱۹۰۵ء کو منعقد کیجائیگی - ... اور سارٹیفکٹ وغیرہ دیے جائینگے - جن اشخاص کو دیسی اشیا کے نمایاں کرنے کی خواہش ہو وہ ... سکریٹری کمیٹی نمائشگاہ شہر بنارس کو درخواست کریں -

نمبر ۴۰۲

اشتہار تخفیف قیمت شاہجہان نامہ اردو واقعی

یہ ایک مکمل و مفصل تاریخ عہد سلطنت شاہجہان بادشاہ کی ہے جسمیں صدہا ہندو و مسلمان امیروں کے حالات بھی ہیں اور ۸۰۰ صفحات میں تمام ہوئی ہے ایک ماہ تک نصف قیمت یعنی مبلغ ... ڈاک دینا ہوگی اور بعدہ پوری قیمت ... کو جلدی کرنا چاہیے -

المشتہر دیبی پرشاد جودھپور -

لینسڈون اور لارڈ سالبرس تھے اور بائین جانب لارڈ چیف
جسٹس (لارڈ الورسٹون) سفیر امریکا اور سر کرزن وسٹ تھے
انکے علاوہ خاص میز کے پاس یہ حضرات تھے یعنی سر براڈرک
لارڈ [illegible] جنرل سر الگزینڈر [illegible] لارڈ کیلیڈن - لارڈ [illegible] جنرل [illegible]
[illegible] لارڈ سٹرتھکونا - لارڈ [illegible] [illegible]
گورنر سیلون ڈاکٹر [illegible] سابق ہیڈ ماسٹر ایٹن اور مسٹر [illegible]
ایم [illegible] - آخر الذکر نامی شہسوار ہے لوگون کی نظر اسوجہ سے
زیادہ پڑتی تھی کہ اصول نے قدیم زمانہ مین جب لارڈ [illegible]
[illegible] ہمیشہ انکے رقیب اور حریف رہا کرتے تھے
مگر [illegible] کی [illegible] مین [illegible] مرتبہ بازی جیتی تھی
[illegible] والی میز کے پاس [illegible] جنرل لارڈ [illegible] جنرل
[illegible] سی بی جنرل [illegible] لفٹننٹ سی بی [illegible]
[illegible] سر جان [illegible] سر فریڈرک [illegible]
[illegible] کرنل جان [illegible] اور مسٹر [illegible]
[illegible] والی میز کے قریب لارڈ [illegible]
[illegible] سی بی کرنل [illegible] سی بی کپتان
[illegible] اور مسٹر
[illegible] والی میز کے قریب [illegible]
[illegible] لارڈ [illegible] جنرل [illegible]

ہین حضور - اسٹرس کی کتابین انھین نے کھول دی ہین اور وہ بڑے
نیک آدمی ہین حضور -
ک - جینک میتیک - اور تحصیلدار کے بارے مین تمھارا کیا
خیال ہے -
سردار - بڑے ہوشیار افسر ہین حضور - تمام کلکٹرون نے اکو
سرٹیفکٹ دیا ہے حضور - وہ بہت تیار رہتے ہین اور مہرات جانتے
ہین حضور -
ک - ہان مین بھی سمجھتا ہون کہ وہ گورنمنٹ کا ایک وفادار ملازم
ہے اور کام سے بھی [illegible] - اچھا سائیس کو بلاؤ [illegible]
ان تمھارا بیٹا [illegible] رہیگا - اچھا سائیس کو لاؤ -
[اور روانہ ہوگئے] [illegible]
[illegible] ہندوستان ریویو -

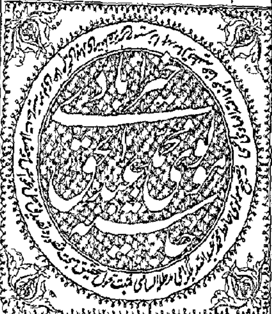
فارس مین لکڑی کی کمی

ایشیا مین عرب کے بعد فارس ایک ایسا مقام ہے جہان بہت ہی
کم درخت ہین اس لئے وہان جلانے کی لکڑی بہت گران فروخت
ہوتی ہے اور [illegible] خبرون سے معلوم ہوا کہ ایران کی جانب سرحد پر جو
جنگل ہین [illegible] لکڑی کی ضرورت کے سبب سے [illegible]
کے سرحد پر جنگل بڑھانے چاہیے ہین [illegible]

کرالے اور ایسا بندوبست کیجیے کہ کل صبح کو کسب مین میرے پاس
پہونچ جائین - اب مین جاتا ہون - علیحدہ بلند مین باندھ لیجیے
اور اب آپ جا سکتے ہین -
ت - حضور نہایت ادب سے حضور کا شکریہ ادا کرتا ہون
اور عاجزی کے ساتھ رخصت ہونے کی اجازت چاہتا ہون حضور -
(اور روانہ ہوے)
(سردار داخل ہوا)
سردار - سب چیزین بندھ گئین اور اسباب روانہ کر دیا گیا -
حضور گھوڑا تیار ہے -
ک - ویل آلرایٹ - مین بہت خوش ہوا کہ سب کام
وقت پر ہو گیا -
سردار - انگلستان کی ڈاک آج آئی ہے حضور -
ک - ہان تم ڈاک ہو بچا گئے ہو -
سردار - حضور [illegible] تابعدار میم صاحب اور بابا لوگون
کی خیر صلاح چاہتا ہے -
ک - سردار ہان سب اچھا ہے - میم صاحب کے بیٹا پیدا ہوا -
سردار - اللہ کا شکر ہے حضور - خدا عمر دراز کرے حضور - مین
بہت ہی خوش ہوا حضور - حضور بڑی مہربانی ہوگی اگر حضور میم صاحب
کو چٹھی لکھین تو حضور یہ بھی لکھدین کہ تابعدار کو بڑی خوشی ہوا حضور

ما شاء الله لا قوة الا بالله

بفضل عالم کلیات محمد ضیا جبان تقییت دمند بہ اکمال الواع در حاسر السابق حلیل حسن ادیس



باہتمام حاجی حضرت صاحب منان محمد عبد الرحمن ست نگر بتہ برادر خورد محمد مصطفےٰ خان معمور

مطبع صبح صادق واقع سیتاپور میں مطبوع

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان الذي ارتدعت الحلوم بعظمته فلم تجد الى الكناهة مشرعا وارتعدت الفهوم
بعزته فلم تستطع اليه مهيعا فاحمده حمد من هاب فانزعج وخاف فارتعج واصلي
على شارع الشريعة البيضاء بارع الرسل والانبياء وعلى اهل بيته الذين انما
يريد الله ليذهب عنهم الرجس ويطهرهم تطهيرا واصحابه الذين عادوا بهم جند الكفر كسيرا وبعد
فيقول احوج الخلق الى الله الهادي محمد عبد الحق بن محمد فضل حق بن محمد فضل امام
الخيرابادي عفا الله عنه بكرمه المتوادي انه لما كانت الحاشية الموسومة بلواء الهدى
صحيفة لطيفة ثمينة بان يكتب ما فيها من السطور بالنور على خدود الحور بيد انها لم تكن
مما يحوم حولها كل فهم وينال غرض الغرض منها كل سهم اردت ان اشرحها
شرحا تبتهج به قلوب الناقدين وتثلج به صدور المتوقدين يعود به الحق مريحا
والباطل طريحا والطالب مستريحا يتلألأ من غرره درر الاسرار المرموقة ويلوح
من سطوره نور الحقائق المحققة والله الموفق للعصمة والصواب اليه المرجع والمآب

قوله يتحقق كل فرد منه بعد الخ اي بعدية زمانية وهي التي بها يمتنع اجتماع البعد مع القبل لتحققها في اجزاء الزمان بنفسها وفي الزمانيات بواسطتها كما تقرر في موضعه فالمعنى ان العلم المتجدد الذي يخبر عن التجدد اعدد وهو العلم الكلي الذي لا يجامع فرد منه مع موصوفه عالية يتحقق اولا وحده ثانيا بل يتحقق اولا موصوفه ثم يتحقق ويحدث بعده زمان ذلك الفرد

قوله هذا العلم الكلي الذي الخ **انت تعلم** انه لو كان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي كما توهمه المحشي فلا حاجة لاخراج العلم الحضوري الى قوله يتحقق كل فرد منه الخ ذلك ايضا بتغيير قوله ولكن جميع افراده الخ لغوا على هذا التقدير بل كان يكفي الشارح ان يقول المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي وهو ليس الا العلم الحصولي والعلم الحضوري ليس بكلي فقد استبان ان توجيه كلام الشارح بهذا الوجه لا ينطبق على عبارته سواء كان المراد بالبعدية في قوله بعد تحقق الموصوف البعدية الزمانية او البعدية الذاتية

قوله مع موصوفه وهو العالم الخ **اعلم** ان الموصوف بالعلم من قام به العلم وهو ليس الا العالم لا المعلوم بل المعلوم يتعلق العلم تعلقا وقوعيا تعلق الفعل بما وقع عليه وهذا وان كان ظاهرا على من له ادنى مسكة لكن لما توهم بعض الناس انه يحتمل ان يكون المراد بالموصوف المعلوم ايضا زاد قوله وهو العالم تنبيها على ان الموصوف بالعلم انما هو العالم لا المعلوم **فان قلت** العلم صفة ذات اضافة لها تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم وهي بالاعتبار الاول صفة للعالم وبالاعتبار الثاني للمعلوم ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمتضايفين **قلت** العلم وكذا سائر الصفات الاضافية لها تعلق بالفاعل بمعنى قيامها به وتعلق بالمفعول بمعنى وقوعها عليه لا القيام نحو من الوجود بخلاف الوقوع فما قام به صفة يكون موصوفا بها لان الموصوف لا بد وان يكون الصفة موجودة فيه وما تعلق صفة تعلقا وقوعيا لا يكون موصوفا بها لعدم وجودها فيه لذا لا يقال للمضروب مثلا انه موصوف بالضرب بخلاف الضارب لو كانت الصفة القائمة بالفاعل الموجودة فيه قائمة بالمفعول موجودة فيه ايضا لزم قيام عرض واحد باكثر من موضوع واحد وهو باطل كما بين في محله **فان قيل** بعض الاضافيات كالمماسة والمواخاة والمجاورة مثلا انما توجد في متباينين لا في شيء احد **قلنا** المماسة وكذا المجاورة والمواخاة مثلا انما توجد في المجموع لا في كل احد فالمماسة مثلا حالة في مجموع المتماسين لا في كل منهما على حدة هذا وان كان مخالفا لما زعم الشارح من امتناع قيام المحصل بغير المحصل لكنه هو التحقيق كما يجيء ان شاء الله تعالى في العلم بعض الاضافيات قائمة بالمتباينين فلا يصح ايضا ارادة المعلوم من الموصوف في قول الشارح يتحقق كل فرد منه الخ والا لا يصح قوله فيما بعد والعلم الحضوري آه اذ لا تغاير بين العلم والمعلوم في العلم الحضوري عنده كما سيصرح به **قوله يستدل** على ان المراد بالموصوف هو العالم بانه لو كان المراد به المعلوم فلا يخلو اما ان يكون المراد ما هو المعلوم بالذات عندهم اي الشيء من حيث هو هو واما ان يكون المراد ما هو المعلوم بالعرض اي الشيء الخارجي على الاول لا يصح قوله يتحقق كل فرد منه الخ اذ الماهية من حيث هي هي وان كانت مقدمة على الفرد في لحاظ العقل الا ان تحققها ليس مقدما على تحقق الفرد بل تحققها عين تحققه وعلى الثاني يلزم ان لا يتحقق العلم الا بعد تحقق الشيء الخارجي مع ان الامر ليس كذلك **اعترض** عليه بانا نختار الشق الاول ونقول للشيء الذي وجودان احدهما بحذوه وهو الوجود الخارجي في ترتب الآثار وهذا مرتبة العلم والثاني وجود ظلي مقدم عليه تقدما بالذات

وان هو الا العلم الحصولي اي الحادث اذ القديم سبحانه ثابت مع كل شيء الحضوري فانه قد يلزم السلب الكلي ولا يصح ان يراد بها البعدية الذاتية

مرتبة العلم فيجوز ان يراد بالموصوف المعلوم ويصح قوله تحقق كل فرد منه بلا كلفة ولا يخفى ما فيه من الاختلال
اما اولا فلانهم صرحوا ان الشيء اذا حصل في الذهن وقام به يكتنف بالعوارض الذهنية ويصير مصدرا ويترتب عليه
الآثار الخارجية وهذا هو الوجود الذي يحذو حذو الوجود الخارجي ثم اذا لاحظه العقل مع قطع النظر عن التلبس ثم بالذهن
والاكتناف بالعوارض الذهنية تصير ماهية من حيث هي هي وليس لها وجود الا في لحاظ العقل وهذا الوجود يسمى وجودا
ظليا فالوجود الاول اصيلي انضمامي والثاني ظلي اعتباري متوقف على اعتبار العقل ومتفرع على الاول وتابع له كما صرح
كثير من المحققين فلا معنى لكونه متقدما بالذات على النحو الاول من الوجود واما ثانيا فلانه لما كان الوجود في كل مرتبة
مساوقا للتشخص فيه فالصورة من حيث هي هي الموجودة بالوجود الظلي لا بد ان تكون شخصا [illegible] للموجود بعين التشخص
فلا يخلو اما ان تكون متحدة مع الصورة القائمة بالذهن الموجودة فيه بالوجود الذي يحذو حذو الوجود الخارجي
او مغايرة لها فعلى الاول تكون ذلك الشخص بعينه فلا معنى لتقدم احدهما بالذات على الآخر وتغاير الاعتبار
بعد اتحاد المصداق لا يجدي في تقدم احدهما بالذات على الآخر شيئا وعلى الثاني تكون شخصا آخر وبطلانه لا يخفى
اذ الحاصل في الذهن صورة واحدة بشهادة الضرورة ليس فيها تعدد وتغاير جملة لكن العقل بضرب من التحليل يحللها
الى الماهية والتشخص فمصداقهما واحد [illegible] وما قيل ما ذكره المعترض انما يتم لو اريد البعدية الذاتية من قوله بعد تحقق الموصوف
فلا يخفى سخافته اذ لا يتصور تحقق كل فرد من العلم بعد تحقق الموصوف لو بعدية بالذات الا اذا كان بين مصداقهما تغاير ذاتي
وبطلان هذا الظاهر غني عن تجشم الاثبات وغير خاف على المتتبع لكلامهم ان التغاير بين العلم والمعلوم عندهم اعتباري وذلك لانهم
صرحوا بان الصورة الحاصلة في الذهن من حيث انها قائمة به ومكتنفة بالعوارض الذهنية علم ومن حيث هي هي
معلوم فمصداق العلم والمعلوم متحد بالذات على زعمهم انما التغاير بينهما بالاعتبار وقد بنى الشارح ايضا بهذا التحقيق
كما سيجيء انشاء الله تعالى فلا يمكن ان يراد بالموصوف المعلوم سواء اريد بالبعدية البعدية الزمانية او البعدية الذاتية اذ لا
يتحقق كل فرد بعد تحقق الموصوف ان يكون مصداقهما متغايرا بالذات لا يكفي التغاير الاعتباري لتحقق مصداق احدهما
بعد تحقق مصداق الآخر ولو بعدية بالذات على انك ستعرف ان لا تغاير بين مصداقهما اصلا بناء على زعمه
وانما التغاير بينهما بعد تحقق المصداق فكيف يكون احدهما مقدما على الآخر وسيجيء الكلام في تحقيق هذا المرام فيما بعد ان شاء الله تعالى فانتظر

قوله وان هو الا العلم الحصولي اه يعني ان العلم الذي لا يجامع فرد منه مع موصوفه اي عالمه تحققا اي وجودا
وان كان يجامع معه بقاء ليس الا العلم الحصولي الحادث وذلك لما تقرر في مقره من ثبوت مرتبة
العقل الهيولاني التي تكون للنفس فيها خالية عارية عن جميع العلوم والمعارف مع استعدادها لها [illegible]
فثبوت هذه المرتبة تدل على ان علومنا بغير ذواتنا وصفاتنا بعد تحقق ذواتنا بعدية بالزمان

وهي التي يمتنع بها وجود البعد بدون القبل كما تلوح من الاشارات

قوله وهي التي يمتنع بها آه **اعلم** ان بعدية شيء عن شيء تقول على معان كما بين في محله منها التاخر بالمعلولية وهو عبارة
عن تاخر المعلول عن علته التامة المستجمعة لشرائط التاثير وارتفاع الموانع كتاخر حركة المفتاح عن حركة اليد ومنها التاخر
بالطبع وهو عبارة عن تاخر المعلول عن علته الناقصة كتاخر المشروط عن الشرط وكتاخر الكثير عن الواحد والفرق بين المعنيين
ان المتاخر بالمعلولية لا يمكن ان ينفك عن المتقدم بل يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم والمتاخر بالطبع يمكن ان
ينفك عن المتقدم ولا يجب ان يكون في الزمان معه وبين هذين المعنيين معنى مشترك وهو تاخر المحتاج عن المحتاج اليه
اذ المحتاج اليه ان استقل لتحصيل المحتاج فالمحتاج متاخر بالمعلولية وان لم يستقل فالمحتاج متاخر بالطبع وهذا المعنى المشترك
يسمى بعدية بالذات وقد يخص اسم البعدية بالذات بالتاخر بالمعلولية كما يظهر من كلام الشيخ في قاطيغورياس الشفاء
اذا عرفت هذا فاعلم ان المحشي رح فسر البعدية بالذات بالمعنى الاعم الشامل للتاخر بالطبع ايضا اذ امتناع وجود البعد بدون القبل
اعم من ان يكون البعد ضروري التحقق مع القبل او ممكن التحقق معه ولعل السر فيه ان المقصود انه لو اريد البعدية
الذاتية يلزم كون المقسم شاملا للعلم الحصولي القديم ايضا وهذا انما ياتي لو فسرت البعدية بالذات بما فسره المحشي
واما لو فسرت بالتاخر بالمعلولية فيلزم اختصاص مورد القسمة بالحصولي القديم لا شموله كما لا يخفى على المتامل
قوله كما تلوح من الاشارات آه وذلك لانه قال الشيخ في النمط الخامس منها الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة
مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا معا
في الزمان وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له
الوجود ووصل اليه الحصول واما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه
وليس يصل الى ذلك الا مارا على الآخر مثل ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت
يدي او ثم تحركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات انتهى فقد سمى المعنى المشترك بعدية
بالذات وذلك لانه مثل لها بحركة اليد والمفتاح ولا شك ان حركة اليد علة تامة لحركة المفتاح واطلق
اسم التاخر بالذات صريحا على القسم الآخر حيث قال وان كانا معا في الزمان **واعلم** انه قال الامام الرازي معنى
كلام الشيخ ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده وليس المعلول متوسطا بين ذات العلة ووجودها
واعترض عليه المحقق الطوسي بان هذا التفسير غير مطابق لالفاظ الكتاب **ولعل** وجهه ان وصول الحصول الى المتقدم
مشعر بان له علة يصل الحصول منها اليه كذا المرور عليه يدل على ان منه المرور وايضا الضمير في بينه لو يرجع الى الوجود لكان معنى
كلام الشيخ ان المعلول لا يتوسط بين العلة والوجود وفي الوجود فيكون قوله في الوجود لفظا بلا معنى **وقال** المحقق الطوسي
معناه ان هذا التاخر انما يكون اذا كان وجود هذا يعني المتاخر عن آخر يعني المتقدم ووجود المتقدم ليس عن المتاخر

اذ بهذا المعنى كما يوجد في الحصولي الحادث يوجد في الحصولي القديم ضرورة
امتناع وجود الحاصل بدون الحصول فيه فسمي المقسم وهو الحصولي على اطلاقه

فما استحق المتاخر الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من جملة ان كان له علة واما المتقدم فليس
يتوسط المتاخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتاخر وليس يصل الى المتاخر الا على المتقدم ثم ان
كلام الشيخ في هذا المقام كما قال المحقق في المحاكمات لا يخلو عن حشو لانه كان يكفيه ان يقول مع ذلك اذا كان وجود هذا
من آخر فلا يستحق هذا الوجود الا بعد وجود الآخر وباقي الكلام حشو لا طائل تحته وههنا من الكلام ما لا يسع ذكره بهذا المقام
قوله اذ بهذا المعنى آه لما كان قول الشارح يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف محتملا لوجهين الاول ان يحمل البعدية في قوله
بعد تحقق الموصوف على البعدية الزمانية ويكون معنى كلامه ما بينه المحشي رح بادنى تغيير والثاني ان يحمل على البعدية الذاتية
ويكون معنى كلامه ان المراد بالعلم المتجدد والعلم الذي يحصل الانكشاف بطريق العلم فيه ان يتاخر كل فرد منه عن معلوم عالمه
تاخرا بالذات وهو ليس الا العلم الحصولي لانه صفة منضمة الى العالم كالشجاعة والسخاء مثلا فيتفرع على تحقق موصوفه بخلاف
العلم الحضوري اذ بعض افراده وان كان متحققا بعد تحقق الموصوف كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى لكن يحصل الانكشاف من طريق
العلم فيه ليس ملزوما للبعدية واما اخره لما كما ستعرف حمل المحشي كلامه على الوجه الاول ثم حكم بعدم صحة الوجه الثاني معا لان المقسم
على هذا التقدير يكون مطلق الحصولي حادثا كان او قديما وهو خلاف مقتضى كلامه فيما سياتي ويمكن ان يقال آه وخلاف
ما صرح به في حواشي شرح التهذيب وانت تعلم انه وان لم يصح حمل كلام الشارح الا على ما حمل عليه المحشي لكن الحق الذي
يجب ان يتبع ان المقسم للتصور والتصديق مطلق الحصولي حادثا كان او قديما اما اولا فلان مخالفة العلم الحصولي
الحادث بالعلم الحصولي القديم ليس الا بالهوية الشخصية لان القدم والحدوث انما هما من عوارض الهوية واختلاف
الهويات لا يستلزم اختلاف الماهيات فاختلاف العلم بالقدم والحدوث لا يستلزم اختلاف حقيقته فيكون العلم
القديم ايضا تصورا وتصديقا واما ثانيا فلان صور الاشياء مرتسمة في العقول العالية باتفاق الفلاسفة وارتسام
صور الاشياء فيها يستلزم كون تلك الاشياء معلومة لها علما حصوليا فذلك العلم الحصولي لا يخلو اما ان يكون اذعانا للنسبة
اولا فالاول التصديق والثاني التصور هذا ما افاده الاستاذ العلامة مد ظله واما ثالثا فلانه قد اتفق الحكماء على ان القضايا
الكلية صادقة كانت او كاذبة تنطبع في النفس وتدركها النفس بلا توسط قوة جسمانية فلا بد لمدركاتها من خزانة
سوى الخيال والحافظة اللتين هما خزانتان للمحسوسات والمعاني الجزئية لطريان الذهول والنسيان عليها ولا يمكن ان
يكون الخزانة نفسا اخرى لان النفس من حيث هي نفس لا يكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فلا بد من القول بان خزانتها
هي العقول العالية المجردة المرتفعة عن افق الزمان والحاصل ان المعاني الكلية المرتسمة في النفس قد يطرأ عليها الذهول
او النسيان فلا بد لها من خزانة ولا يمكن ان يكون خزانة المعاني الكلية قوة جسمانية لامتناع حصول الصور المجردة في الماديات

ولا يمكن ايضا ان تكون الخزانة نفسا اخرى لما عرفت ان النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل
بل بالقوة فاذن ههنا موجود آخر يرتسم فيه صور المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا نفس هو العقل الفعال ولما ثبت
ارتسام صور الصوادق والكواذب الكلية في المجردات العالية والعقول المفارقة اذ الذهول والنسيان كما يطرآن على الصوادق
يطرآن على الكواذب والقول بارتسام صورهما فيهما من نزع علمها اياها سفسطة ظاهرة البطلان فالعقول العالية عالمة
بما ارتسم فيها من الصوادق والكواذب او تسوية العلمين محال فشانها مع الصوادق الحفظ والتصديق معا ومع الكواذب
الحفظ فقط على سبيل التخييل وذلك لبراءتها عن النقص والشرور التي هي من توابع المادة وعوارضها هكذا حقق المحقق الدواني
في حواشي شرح التجريد واعترض عليه معاصره بانه لا خفاء في ان الخزانة التي فيها الكلام في هذا المقام هي خزانة العلوم
لا المعلوم والعقل الفعال انما يكون خزانة للتصديقات صادقة كانت او كاذبة لو حصلت وارتسمت فيه
هذه التصديقات اذ لو لم تكن التصديقات حاصلة فيه لم تكن خزانة لها ولا بد في التصديق من مصدق فيجب على
تقدير كون العقل الفعال خزانة للكواذب ان يكون مصدقا بها واجاب المحقق الدواني بانه لا معنى للخزانة الا خزانة
المعلومات وذلك لا يقتضي علم الخزانة بها كما ان الخيال خزانة لمدركات الحس المشترك وليس عالما بها والحافظة
خزانة لمدركات الوهم وليست بمدركة لها فقوله الخزانة التي فيها الكلام هي خزانة العلوم لا المعلوم ان اراد
انه لا بد ان تكون الخزانة مطلقا مدركة فمم بل خلاف ما تقرر عندهم من ان المدرك غير الحافظة وان اراد ان
هذه الخزانة بخصوصها اي العقل الفعال كذلك في العلم التصديقي خاصة فليت شعري من اين علم
ان العقل الفعال اذا كان خزانة للمعقولات يجب ان يكون مصدقا بها والخيال والحافظة مع كونهما
خزانتين للوهم والحس المشترك لا يجب ان يكونا مدركين لمدركاتهما والحاصل انه لا معنى للخزانة الا خزانة المعلومات
اذ انتقال شخص العلم من المدركة الى الخزانة محال لانه عرض وانتقال العرض عن موضوعه مستحيل كما بين في محله
فمعنى كون العقل الفعال خزانة للتصديق كونه خزانة لنفس المصدق به والقول بكون الخزانة مصدقة
لما هي خزانة له ليس ضروريا ولا مما دل عليه البرهان بل لا يجب ان يكون الخزانة مدركة لما هي خزانة له فكيف
يجب ان يكون ما في الخزانة مطابقا لما في المدركة في نحو العلم فالواجب للخزانة انما هو حفظ نفس المعلوم لا حفظ
نحو العلم بل حفظ نحو العلم محال كما عرفت ومن ههنا ظهر ان ما قال الشارح في حواشي شرح التهذيب معترضا على المحقق
الدواني بما محصله ان الحاصل في المدركة هي الكواذب بما هي مصدقة بها فلو كانت الكواذب مرتسمة في العقل الفعال بما هي
متصورة يلزم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزانة له على ان الكلام انما هو في طريان الذهول والنسيان على تصديق
الكواذب بما هو تصديق فيلزم تحقق تصديق الكواذب في العقل الفعال سخيف جدا لما عرفت انه لا يجب المطابقة بين الخزانة
وبين ما هي خزانة له في الحيثيات كلها بل الواجب للخزانة انما هو حفظ نفس المعلوم وان كان نحو تعلق العلم مختلفا

وهو خلاف مقتضى كلامه تعبيد بناء ويمكن ان يقال كما سنبينه

ومن العجائب في هذا المقام ما قال صاحب الافق المبين ان النسب العقدية في العقول العالية والانوار العقلية التي
هي المراتب الشامخة المرتفعة عن افق الزمان فامرها في الصدق ارفع واعلى عن ذلك كله فان عالم الانوار العقلية المتعالية
النورية اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو فوق الحق بمعنى انه الواقع الذي به يقاس الصدق لا المطابق للواقع الذي
هو الصادق والمتحقق انتهى وذلك لان البداهة العقلية الغير المأوفة شاهدة على ان القضايا المنطبقة في العقول العالية لتعالي
عن جهاتها بانطباعها فيها ومن شأن سنخ حقائقها احتمال الصدق والكذب فكيف يظن انها متعالية عن الصدق اي نفس
قد اعترف هذا القائل في القبسات بان نفس الامر عبارة عن كون الشيء متحققا في حد نفسه لا باختراع من العقل وبان الصوادق
مرتسمة في العقل الفعال بما هي متحققة في حدود انفسها حيث قال اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشيء متحققا في نفسه لا بعمل واعمال
من العقل سواء كان تحققه لا بعمل العقل في لوح الذهن ام في متن الخارج والصوادق مرتسمة في العقل الفعال
بما هي متحققة في حدود انفسها انتهى فلا مجال له لانكار اتصاف العقود الصوادق المرتسمة في العقل الفعال بالصدق
لانه عبارة عن مطابقة النسبة الحاكية لما عليه الامر في نفسه ثم ان القريحة المستقيمة قاضية بان صدق الصوادق
غير منوط بذهن ما عاليا كان او سافلا وكيف يجوز تعليق صدق اعتقاد القائل الباري سبحانه واجب وبان شريكه ممتنع وبان
العقول العالية ممكنة مثلا بوجود العقول العالية لتقدم وجوبه سبحانه وامتناع شريكه وامكان تلك العقول على وجود
لاسيما على القول بالحدوث الدهري كما ابتدعه هذا القائل واما رابعا فلما افاده بعض المحققين قدس سره ان القضايا معقولة
للمبادي العالية باتفاق الفلاسفة والا لزم الجهل مع ان القضايا منها صوادق ومنها كواذب فاما ان يصدق المبادي
العالية بمطابقة القضايا الصوادق للواقع فيكون علومها تصديقات والا فيلزم الجهل المركب فقد استبان
بما ذكرنا ان العلوم القديمة تصورات وتصديقات حقيقة وان لم يطلق على علومها لفظ التصور والتصديق
فالمقسم للتصور والتصديق مطلق الحصولي حادثا كان او قديما فافهم ولا تزل فان المقام من مزال الاقدام

قوله وهو خلاف مقتضى كلامه الخ ان قرر كلامه فيما سيجيء ويمكن ان يقال آه بان العلم الذي هو المقسم للتصور
والتصديق في فواتح كتب المنطق ينبغي ان يكون له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية واختصاص بهما
لان الغرض في المنطق معرفة طرق اكتساب التصورات والتصديقات فغرض المنطقي لا يتعلق الا بالعلم الذي
يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا وهو ليس الا العلم الحصولي الحادث كما هو الظاهر من فحواه فارادة البديهية الذاتية
خلاف مقتضى ذلك الكلام بلا ريب اذ على تقدير ارادة البديهية الذاتية يكون مقسم التصور والتصديق مطلق الحصولي
حادثا كان او قديما والعلم الذي له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية واختصاص بها ليس الا الحادث من الحصولي
لكن يرد عليه على هذا التقدير ان اختصاص العلم الذي هو مقسم التصور والتصديق بالاكتسابات التصورية والتصديقية

وايضا يأباه ما قال في بعض تعليقاته من ان كلام المحشي هنا يدل على ان الانقسام
الى التصور والتصديق علة التخصيص اي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث

في غير المنع بل في حيز البطلان ولا يلزم من تعلق الغرض العلمي بالعلم الحصولي الحادث ان يكون هو المقسم للتصور
والتصديق اذ كون العلم تصورا وتصديقا غير منوط بالحدوث كما عرفت وان حمل الاشارة الى الدليل المشهور على ان العلم الحصولي
القديم والعلم الحضوري لا يتصفان بالبداهة والنظرية فيرجع محصل ذلك الكلام الى ان المتصف بالبداهة والنظرية
ليس الا العلم الحصولي الحادث اما العلم الحصولي القديم والعلم الحضوري مطلقا حادثا كان او قديما فلا يتصفان بالبداهة
ولا بالنظرية وعلى هذا التقدير ارادة البعدية الذاتية ليس خلاف مقتضى ذلك الكلام اذ ذلك الكلام على هذا التقدير لا يدل على
اختصاص مقسم التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث لكن حمل ذلك الكلام على هذا المعنى لا يخلو عن البعد اما اولا فلان
قوله فيما بعد ان العلم الذي هو مورد القسمة في فواتح كتب المنطق الخ يلوح لانه ظاهر على ان المقصود منه بيان ان مقسم التصور
والتصديق بمعنى ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا اولا وبالذات كما سيجيء المحشي واما ثانيا فلان قوله ويمكن يأبى
عن الحمل على هذا المعنى اذ القول بكون العلم الحصولي الحادث مختصا بالاكتسابات التصورية والتصديقية ضروري لا يحتمل الحصر
فان قلت المعتبر عند الشارح في موارد التقاسيم مطلق الشيء الذي هو موضوع المهملة لا الشيء المطلق الذي هو موضوع الطبيعية
كما صرح به في حواشي شرح التهذيب والاحكام الثابتة للافراد ثابتة لمطلق الشيء فالقسمة الى البداهة والنظرية والاختصاص
بهما اللذان للحصولي الحادث ثابتان لمطلق الحصولي ايضا فمطلق الحصولي ينقسم الى البديهي والنظري ويختص بهما اذا عرفت
هذا فنقول ارادة البعدية الذاتية ليس خلاف مقتضى كلامه ويمكن ان يقال الخ اذ لو اريد البعدية الذاتية يكون المقسم
مطلق الحصولي وكلامه ذلك لا يقتضي الا ان يكون للمقسم دخل في الاكتسابات واختصاص بها ومطلق الحصولي ايضا كذلك
قلت الحكم الثابت للفرد انما يثبت للطبيعة في ضمن ذلك الفرد فكما يثبت الانقسام والاختصاص للعام في ضمن فرد خاص
يثبت عدم الانقسام وعدم الاختصاص ايضا في ضمن فرد آخر واللازم ان العام حامل للاحكام المتنافية فاختصاص العام بشيء
باختصاص فرع منه ليس اختصاصا للعام حقيقة فلو اريد البعدية الذاتية يكون المقسم مطلق الحصولي وليس له مدخل في الاكتسابات واختصاص بها
الا باعتبار فرع منه وهذا ليس الا اختصاصا له في الحقيقة على ان مختار الشارح في حواشي شرح المواقف ان المعتبر
في موارد التقاسيم الشيء المطلق لا مطلق الشيء وانما قال في حواشي شرح التهذيب ما قال توجيها لكلام المحقق الدواني
قوله وايضا يأباه الخ قال الشارح في حواشي شرح التهذيب بعد نقل كلام المحشي هذا فهذا الكلام كما ترى يدل على
ان الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص ومراد المحشي يعني المحقق الدواني رح لما لم يثبت عنده اختصاص التصور
والتصديق بالعلم الحصولي الحادث كما قال في حواشي شرح التجريد ان العقل الفعال عند ابيه المعقولات كلها وانها مع الحادث
بالتحفظ والتصديق معا ومع الكواذب التحفظ فقط اختار ان الانقسام الى البداهة والنظرية علة التخصيص فيلزم على تقديره

التخصيص مرتين مرة في العلم بالعلم الحصولي والحادث على النحو الذي ذكرنا وفي التصور والتصديق بالتصور والتصديق
الحادثين مرة اخرى انتهى ومع هذا الكلام نص على ان مقسم التصور والتصديق عند المصنف في زعم الشارح هو الحصولي الحادث
فلا بد ان يراد بالبعدية ههنا البعدية الذاتية ليحصل التوافق بين كلاميه **وفيه ما قيل** ان الشارح حمل كلام المصنف في حواشي
شرح التهذيب على ما هو المشهور من ان مقسم التصور والتصديق هو العلم الحصولي الحادث وحمله ههنا على ما هو التحقيق
من ان العلم الحصولي القديم ايضا يكون تصورا وتصديقا **ففيه اولا** ان كون العلم الحصولي القديم تصورا وتصديقا
وان كان حقا كما عرفت لكن الشارح مصر على ان التصور والتصديق قسمان للحادث من الحصولي كما يظهر بالمراجعة
الى اقاويله والتامل فيها فكون العلم الحصولي القديم تصورا وتصديقا ليس تحقيقا عنده **وثانيا** انه غاية ما لزم مما ذكر
دفع التناقض والتدافع بين كلاميه لا دفع ما الزم هناك على المحقق الدواني من لزوم التخصيص مرتين ولا ريب انه
لو اريد البعدية الذاتية من قوله بعد تحقق الموصوف يلزم التخصيص مرتين على المصنف كما لزم هناك على المحقق الدواني
والتخصيص مرتين او مرات وان كان غير شنيع الا ان الشارح يستنكف عنه بانف شامخ ويشنع على من
يرتكب التخصيص مرتين في تقسيم العلم او التصور والتصديق الى البديهي والنظري تشنيعا بليغا **وقد يقال** ان غرض
الشارح في حواشي شرح التهذيب بيان حقيقة الحال اي على تقدير كون علة التخصيص بالحادث الانقسام الى
البديهي والنظري يلزم التخصيص مرتين وليس غرضه الالزام على المحقق الدواني اذ لا شناعة فيه عند الضرورة في زعمه
واقول انت تعلم انه لو سلم انه لا شناعة فيه عند الضرورة في زعمه فلا ريب انه لا يقول بكون العلوم القديمة تصورات
وتصديقات بل يزعم ان التصور والتصديق قسمان للحادث من الحصولي ويشنع على من يقول بكون العلوم القديمة
تصورات وتصديقات كالمحقق الدواني وغيره تشنيعا بليغا وهذا غير خفي على المتامل في كلامه فالتخصيص الذي لزم هناك
على المحقق الدواني ليس ضروريا عنده وان كان ضروريا في الواقع فما ذكره هناك الزام عليه بلا ريب وان كان ذلك
الالزام لغوا في الواقع فالحق في دفع التدافع والتناقض بين كلاميه ان يحمل البعدية ههنا على البعدية الزمانية كما حملها
المحشي ولعل هذا هو المحمل الصحيح لكلامه **اما اولا** فلانه لو حمل البعدية على البعدية الذاتية يكون مقسم التصور والتصديق مطلق الحصولي
حادثا كان او قديما فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى عند تقسيم العلم او التصور والتصديق الى البديهي والنظري وقد عرفت انه شنيع جدا في زعمه
فان قلت يلزم التخصيص مرتين على تقدير ارادة البعدية الزمانية ايضا اذ المتجدد بمعنى الحادث الذي لا يكفي فيه
مجرد الحضور قيدا آخر **قلت** ليس معنى المتجدد الحادث فقط حتى يكون قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور قيدا آخر فيلزم التخصيص
مرتين بل المراد بالمتجدد الحصولي الحادث كما سيصرح به المحشي وهو وان كان قيدا واحدا لكنه قائم مقام القيدين اعني الحصولي
والحادث **فان قيل** لو كان المراد بالبعدية البعدية الزمانية لم يحتج الى لفظ كان لان البعدية الزمانية كانت ظاهرة من المتجدد
يقال المتبادر من المتجدد ليس الا الحادث فقط لا الحادث الذي يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف **واما ثانيا** فلان

ولا يمكن المعارضة بان الصفة وهو قوله الذى لا يكفى آه مع كونها معرفة لتصير حينئذ عاما مطلقا من موصوفها
وبهو يتحقق المساواة بينهما اذ ليكا معرفتين اذ المراد من المساواة هو الصدق الكلى من جانب الصفة على طريق
عموم المجاز وهو متحقق ههنا بخلاف ما اذا فسر المتجدد بالحادث اذ تصير الصفة حينئذ عاما من وجه كذا افاد الاستاذ دام ظله
ولا يبعد كل البعد ان يقال ان معنى قوله الذى لا يكفى آه الذى قد يكفى فيه الحضور لكن لا يكفى وهو يصدق على
القديم لا يتصور فيه الحضور عند الحاسة لبراءة المعقول عنها واما الحضور عند المدرك ففيه كفاية فلا نسلم عدم الصفة

قول الشارح فيما سيجيء ثم بعضهم خص آه نقض على ان تقسيم التصور والتصديق عندهم في زعمه هو الحصولي الحادث اذ حاصل
ذلك القول على ما يظهر بالتعمق انه لا يجوز تخصيص المقسم بالحادث فقط والا لزم التخصيص مرة بعد اخرى اذ ح لا بد من التخصيص
بالحصولي ايضا بل يجب ان يخص المقسم بالحصولي الحادث مرة واحدة كما فعله المصنف حتى لا يلزم التخصيص مرة بالحادث ومرة بالحصولي
ومن العجائب ان بعض المحققين قد جعل قوله ذلك دليلا على ارادة البعدية الذاتية ولم يخطر له بالبال ان غرضه من ذلك القول
ليس الا رد قول من خصص المقسم بالحادث فقط لا اختصاص اى من تقييد المقسم بالحصولي والحادث كليهما كما يظهر عند التامل الصادق
قوله ولا يمكن المعارضة الخ محصل المعارضة اقامة الاستدلال على ارادة البعدية الذاتية بانه قد اورد الشارح في الحاشية
السنية المساواة المصطلحة بين الصفة والموصوف المعرفتين وتحقق المساواة بالمعنى المصطلح بين الصفة والموصوف المعرفتين
وان لم يكن ضرورية كما سينكشف لك شائبة منه لكن الشارح يدعيها اذا عرفت هذا فاعلم انه لما كانت الصفة وهى قوله الذى لا يكفى
فيه مجرد الحضور شاملة للقديم ايضا فلا بد ان يراد من موصوفها ما اريد بها حتى يحصل التساوى وهذا لا يتاتى الا اذا اريد البعدية
الذاتية من قوله بعد تحقق الموصوف اذ لو اريد البعدية الزمانية تكون الصفة عامة مطلقة من موصوفها الذى هو العلم المتجدد
لتحقق الصفة بدون الموصوف فى العلم الحصولى القديم هذا اذا اريد بالمتجدد الحصولى الحادث كما هو مطمح نظر الشارح واما
اذا اريد به الحادث فقط فتصير الصفة عامة من وجه لاجتماع الصفة والموصوف فى العلم الحصولى الحادث وتفارقهما فى العلم
الحصولى القديم والعلم الحضورى الحادث وبالجملة لا تكون الصفة مساوية للموصوف الا اذا اريد بالبعدية البعدية الذاتية
واجاب عنها المحشى بوجهين الاول ما نقله عن استاذه وحاصله انه ليس المراد بالمساواة معناها الحقيقى اعنى الصدق
الكلى من الجانبين بل المراد منه الصدق الكلى من جانب الصفة سواء كان من جانب الموصوف ايضا ام لا وارادة هذا
المعنى من المساواة على طريق عموم المجاز والمراد به هو استعمال اللفظ فى معنى مجازى بحيث يكون المعنى الحقيقى فردا منه
كاستعمال لفظ الاسد فى الشجاع وكاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ولا ريب فى تحقق المساواة بهذا المعنى
فى هذا المقام اذ المراد بالمتجدد هو الحصولى الحادث كما ستعرف ولا شك فى صدق الصفة عليه صدقا كليا نعم لو فسر
المتجدد بالحادث فقط لتصير الصفة عامة من وجه فلا تتحقق المساواة باى معنى اخذت اذ لا احتمال ح لصدق الصفة على
الموصوف صدقا كليا ولا يخفى ان ارادة هذا المعنى من المساواة خلاف المتبادر من عبارة الشارح فى الحاشية كما سيأتى

بما فيه مفصلا والثاني ما بيّنه بقوله ولا يبعد كل البعد آه وتقريره ان معنى قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور الذي يمكن فيه الحضور
ولكن لا يكفي وهذا لا يصدق على العلم الحصولي القديم اذ الحضور على نحوين حضور عند الحواس التي هي آلات لادراك
الجزئيات عند الفلاسفة وحضور عند المدرك ولما كانت العقول العالية مبراة عن الحواس التي هي قوى جسمانية
فلا يمكن فيها الحضور عند الحاسة اصلا بقي الحضور عند المدرك فان قيل ان الاشياء انما تحضر عند عللها
الجاعلة فلا تكون الاشياء حاضرة عندها اصلا لانها ليست عللا جاعلة باتفاق الفلاسفة بل انما يكون حضورها عندها
بواسطة ارتسام صورها فيها وح لا يصدق على العلم الحصولي القديم انه لا يكفي فيه مجرد الحضور بهذا المعنى ح لما اذ لا امكان
للحضور على هذا التقدير فلا تكون الصفة عامة من الموصوف آن قيل ان الاشياء تكون حاضرة عند العلل التي هي
وسائط في الفيض الى آخر كما يعلم من كلام الشيخ المقتول تكون الاشياء حاضرة عندها لكن لا يصدق ح انه لا يكفي
فيه مجرد الحضور بهذا المعنى لكفاية هذا الحضور للانكشاف وبالجملة لا احتمال في العلم القديم لتحقق الحضور مع عدم الكفاية
ولعل وجه البعد المشار اليه بقوله كل البعد آه ان المتبادر من قول المص لا يكفي فيه مجرد الحضور ان لا يكون مجرد الحضور
كافيا فيه بل يحتاج الى حصول صورة المدرك في المدرك سواء كان الحضور متحققا ولا يكون كافيا او لا يكون متحققا
اصلا وذلك لان النفي وارد على كفاية مجرد الحضور وهذا النفي يتصور على نحوين الاول نفي الحضور والثاني
نفي الكفاية مع تحقق الحضور فحمل كلام المص على ما حمل عليه المحشي لا يخلو عن التكلف والبعد **اقول** ومع هذا البعد والتكلف
لا يتم الا اذا ثبت ان العلوم الحصولية القديمة منحصرة في علوم العقول العالية بما سوى ذاتها وصفاتها واما لو كانت
علوم الافلاك ايضا حصولية قديمة كما هو مذهب محققي المشائية فلاحد ان يقول ان الاشياء باعتبار المحاذاة والمقابلة
والوضع حاضرة عند نفوسها المنطبعة ولا يكفي هذا الحضور للانكشاف اذ النفوس المنطبعة الفلكية قوى جسمانية بمنزلة
قوة الخيال فينا كما صرح به المحقق الطوسي والمدرك بالحقيقة نفوسها الكلية المجردة كما تقرر في مقره فقد صدق على
العلم الحصولي القديم ايضا انه لا يكفي فيه مجرد الحضور بالمعنى الذي تجشمه المحشي فلم تبق الصفة مساوية للموصوف **وقد اورد** على
توجيه المحشي بانه ان كان المراد بقوله يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفي ان يمكن في بعض افراده الحضور ولكن لا يكفي فهو
صادق على مطلق الحصولي بل على مطلق العلم ايضا فيلزم كون المقسم اعم من الحصولي ايضا وان كان المراد به ان يمكن في
جميع افراده الحضور ولكن لا يكفي فهو غير صادق على جميع افراد العلم الحصولي الحادث ايضا كالعلم المتعلق بالمفهومات الكلية
فيلزم كون المقسم اخص من الحصولي الحادث ايضا **واقول** ان الايراد ضعيف جدا لانا نختار الشق الاول ونقول
ما يمكن في بعض افراده الحضور ولكن لا يكفي لا يصدق بالذات الا على العلم الحصولي الحادث لا على مطلق الحصولي
او مطلق العلم فلا يصدق عليه ذلك الا باعتبار تحققه في ضمن الحصولي الحادث فلا يلزم كون المقسم اعم نعم لو صدق عليه
ذلك مع قطع النظر عن تحققه في ضمنه ايضا لكان المقسم اعم بلا ريب وحكم الفرد وان كان ينسب الى الطبيعة الماخوذة

قوله وكذا بان الثابت بدليل الحصر انما هو تخصيص بالحصولي واما بالحادث فلا الخ

فكلا انا نقول حاصل كلام المحشي ان المقسم يجب ان يكون هو الحصولي الحادث

لا يثبت شيئ لكن انتساب الحكم الثابت للفرد من حيث الخصوصية الفردية الى الطبيعة من حيث هي هي ليس الا بالعرض فاتصاف العلم الحصولي الحادث بكون بعض افراده بحيث يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفي ليس مستلزما لاتصاف مطلق الحصولي او مطلق العلم بهذا المعنى حقيقة وبالذات بل انما يستلزم اتصافه به بالعرض وبالتبع فلا يلزم كون المقسم اعم من الحصولي الحادث كما لا يخفى ولو كان اتصاف مطلق الحصولي او مطلق العلم بكون بعض افراده بحيث يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفي في ضمن الحصولي الحادث مستلزما لكون مطلق الحصولي او مطلق العلم مقسما لزم على كل من يقول بكون الحصولي الحادث مقسما للتصور والتصديق ان يقول بكون مطلق الحصولي بل مطلق العلم مقسما لهما بل مقسما للبديهي والنظري ايضا والسر ان الحكم الثابت للخاص من حيث هو كذلك لا يثبت للمطلق الا بمعنى انه ثابت لبعض افراده فلا يصح جعل المطلق مقسما الا بعد التخصيص وما قيل ان المراد بامكان الحضور عند الحاسة ان يمكن الحضور في جميع افراده بالنظر الى العالم وهو صادق على علم الكليات ايضا اذ يمكن للعالم ان يحضرها حضورا اكميا بان يوجه حواسه اليها لكن القصور في المعلوم حيث يمتنع حضوره عند الحواس ففيه انه ان اريد بامتناع حضور الكليات عند الحواس ان حضورها عندها ممتنع مطلقا فلا ريب في بطلانه اذ الكليات حاضرة عند الحواس في ضمن الجزئيات قطعا الا ترى انه تحصل صورة الانسان في مجمع النور والحس المشترك في ضمن حصول صورة زيد مثلا فلا امتناع بالقياس الى طبيعة المعلوم بل لا امتناع الا من قبل العالم وذلك لان ادراك الحواس مقصور على بعض المدركات كما تقرر في مقره فلا يمكن للعالم ان يوجه حواسه الى الكليات اصلا وان كانت الكليات حاضرة عندها في ضمن الاشخاص وان اريد ان الكليات بما هي هي ممتنع ان تحضر عندها فنسلم لكن ح القول بان العالم يمكن ان يوجه حواسه الى الكليات لكن القصور في المعلوم تحكم محض اذ كما ان حضور الكليات بما هي هي ممتنع عند الحواس كذلك توجيه الحواس اليها ممتنع كما لا يخفى

قوله وكذا بان الثابت الخ معارضة اخرى حاصلها ان دليل الحصر وهو قوله لان التصور حصول صورة الشيئ في العقل مع التصديق يستدعي التصور الذي هو كذا لا يقتضي الا تخصيص المقسم بالحصولي فقط ولا اشعار فيه بالحدوث اصلا فلا بد ان يراد بالبعدية البعدية الذاتية حتى ينطبق الدليل على الدعوى ولو اريد البعدية الزمانية يلزم عدم تمامية التقريب وقد يجاب عن هذه المعارضة بوجوه منها ما قال المحشي وسيجيئ ماله وما عليه ان شاء الله تعالى ومنها ان المتبادر من حصول الصورة حدوث الصورة وفيه ان تبادر الحدوث من الحصول في حيز المنع ومنها ان علوم العقول العالية حضورية مطلقا كما ذهب اليه الشيخ المقتول وح تحصر التصور والتصديق في العلم الحصولي الحادث لكن لا لان للحدوث مدخلا فيه كما يتوهمه امثال المحشي بل لان التصور والتصديق قسمان للحصولي والحصولي لا يكون الا حادثا ويرد على هذا التوجيه انه لا يتم الا اذا ثبت ان الحصر قائل بكون علوم العقول العالية ولا قائلا

والا لم يصح الانحصار فيهما لان التصور هو حصول الصورة في العقل والتصديق لابد له منه وما الحضوري
وكذا الحصولي القديم ليسا على هذا الديدن اما الاول فلانتفاء الحصول فيه واما الثاني فلان المتبادر المتعارف
من العقل هو الجوهر المجرد المتعلق بالبدن كيف والجمهور اجمعوا على اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث
ولذا شنع المحشي لمخالفته على المحقق الدواني في تعليقاته وعرفوهما بحصول الصورة في العقل فقط او مع الحكم
فلو لم يتبادر ولم يتعارف لم يكن تعريفهم مانعا لصدقه على الحصولي القديم ايضا والمقسم ايضا منهم

حضورية ولم يثبت بعد بل قوله وعلم المجردات بانفسها يابى عنه والا لم يكن للتخصيص فائدة كذا افاد بعض المحققين قدس سره
قوله والا لم يصح الانحصار الخ **انت تعلم** انه على تقدير تعميم المقسم المقصود انما هو انحصاره في التصور
والتصديق وهو حاصل لان التصور عبارة عن حصول الصورة والتصديق يستدعي تصورا كذلك وهو يشمل الحادث والقديم
نعم لو كان المقصود انحصاره في البديهي والنظري لم يصح البتة على تقدير كون المقسم مطلق الحصولي وهو ظ
قوله فلان المتبادر الخ هذا التبادر غير مسلم عند من يرى العلم القديم تصورا وتصديقا بل المتبادر من العقل عنده ههنا ليس الا المدرك
مطلقا ومع ذلك ما ذكره المحشي مخالف لما صرح الشارح في حواشي شرح التهذيب من ان المراد بالعقل ههنا الذهن بمقابلة الخارج
ويعم المشاعر كلها كما صرح به بعض الاعلام ولما يظهر من كلام الشيخ في المحاكمات ان المراد بالعقل القوة النظرية التي للنفس لا النفس
قوله كيف والجمهور اجمعوا الخ انعقاد هذا الاجماع انما هو في زعم الشارح والمحشي والا فالمحققون كلهم اجمعوا على
ان مقسم التصور والتصديق مطلق الحصولي حادثا كان او قديما كما يظهر لمن تتبع كلامهم ولو سلم انعقاد الاجماع
على ما ذكره المحشي فلا اعتداد به بعد قيام البرهان على ان التصور والتصديق قسمان لمطلق الحصولي حادثا كان او قديما
قوله ولذا شنع المحشي الخ حاصل تشنيع الشارح على المحقق الدواني في حواشي شرح التهذيب ان تسمية العلوم القديمة
تصورات وتصديقات مخالف لما عليه الجمهور فانهم لا يسمون العلم القديم تصورا او تصديقا **وانت تعلم**
ان هذا التشنيع من قبيل المؤاخذات اللفظية فان غرض المحقق الدواني ان العلوم القديمة تصورات وتصديقات
حقيقة وان لم يطلق على علومها لفظا التصور والتصديق لان الكلام ليس في اطلاق اللفظ بل في تحقق المعنى ولا ريب
في تحقق معنى التصور والتصديق في علومها كما عرفت اللهم الا ان يرتكب كون العلوم القديمة حضورية مطلقا
قوله فلو لم يتبادر الخ يعني ان الجمهور مع اتفاقهم على اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث عرفوا التصور بحصول
صورة الشيء في العقل فقط والتصديق بحصول صورة الشيء مع الحكم فلو لم يتبادر من العقل العقل البشري لانتقض تعريفهم منعا لصدقه
على الحصولي القديم الذي لا يكون تصورا ولا تصديقا وقد عرفت ان القول باتفاق الجمهور على اختصاص التصور والتصديق
بالعلم الحصولي الحادث غير تام بل الظاهر من كلام الجمهور من المحققين انهم اتفقوا على كون التصور والتصديق قسمين
من مطلق الحصولي حادثا كان او قديما نعم لو كان المتبادر من العقل هو الجوهر المجرد المتعلق بالبدن لم يكن تعريفهم جامعا

حيث لم يوجد في كلماته في اي موضع ما يومي الى المخالفة حتى يحمل كلامه ههنا على خلافه وانما اكتفى في
نفي الديدين على ما لاول احالة على الهداية واعتمادا على الفطرة الوقادة فافهم فانه من خواص هذا التعليق

قوله وهو ليس الا العلم الحصولي انحصار الشيء في الاعم لا ينافي انحصاره في الاخص

قوله حيث لم يوجد في كلماته اه هذا الادعاء عجيب جدا ولعل المحشي لم يتيسر له الرجوع الى كتب المصرح
قوله وانما اكتفى في نفي الديدين اه جواب معارضة ربما يورد ههنا ويقال قول المصنف والعلم الحضوري لا يكون
بحصول الصورة نص على ان مقصوده اخراج العلم الحضوري عن المقسم لا اخراج العلم الحصولي القديم ولو كان مراده
ما ذكره المحشي من تخصيص المقسم بالحصولي الحادث كان الواجب عليه اخراج العلم الحصولي القديم من العلم الحضوري لان العلم
الحصولي القديم تصور وتصديق عند كثير من المحققين ولم يذهب احد الى كون العلم الحضوري تصورا او تصديقا وحاصل الجواب
ان المصنف انما اكتفى على اخراج العلم الحضوري احالة على الهداية واعتمادا على الفطرة الوقادة **وانت تعلم** ما في هذا الجواب
من الوهن والسخافة اذ مقايسة العلم الحصولي القديم على العلم الحضوري غير صحيح اصلا اذ العلم الحضوري خارج عن المقسم اتفاقا بخلاف
العلم الحصولي القديم فقياس احدهما على الآخر قياس مع الفارق ولعله انما اكتفى على اخراج الحضوري اعتمادا على فطرة المحشي
والا فالظاهر انه يكون تاركا لما يهمه مشتغلا بما لا يعنيه ثم ان لفظة الديدين لا معنى له في هذا المقام اصلا الا في اللغة العاقرة
فيكون معنى قوله انما اكتفى في نفي الديدين انما اكتفى في نفي العادة وهذه الفاظ ليس تحتها معان محصلة والحق ههنا كلام آخر ذكره
ان قيل المصنف قوله والعلم الحضوري اه وان كان لا يقتضي كل منهما الا تخصيص المقسم بالحصولي فقط لكن قوله هو العلم المتجدد صريح
صريح في ارادة الحادث ولو لم يكن مقصوده تخصيص المقسم بالحصولي الحادث لكان له ان يقول هو العلم الذي لا يكفي فيه تجرد المعلوم
وان قيل المراد بالمتجدد الحادث بالذات **يقال** مع كونه تكلفا لا يبقى لهذا القيد فائدة بل يصير لغوا محضا كما لا يخفى على المتأمل
قوله انحصار الشيء في الاعم اه جواب سوال تقريره السوال انه لو كان مراد الشارح بالبعدية في قوله بعد تحقق الموصوف
البعدية الزمانية فقد كان الواجب عليه ان يقيد قوله وهو ليس الا العلم الحصولي بالحادث فان في مقام التقييد بالقيدين
اذا لم يكن احدهما مغنيا عن الآخر لا بد من اظهارهما مع انه قد اطلق الحصولي ولم يقيده بالحادث فعلم ان المقسم عنده
منحصر في العلم الحصولي والا فلا وجه لترك القيد الآخر اعني الحادث وحاصل الجواب ان المقسم للتصور والتصديق لما انحصر
عنده في العلم الحصولي الحادث انحصر في العلم الحصولي ايضا اذ لا منافاة بين انحصار الشيء في الاخص وانحصاره في الاعم بل
انحصار الشيء في الاخص مستلزم لانحصاره في الاعم اذ لا يعقل انحصار الشيء في الاخص مع عدم انحصاره في الاعم ومن ههنا ظهر سقوط
ما قيل ان انحصار الشيء في الاعم وان كان لا ينافي انحصاره في الاخص الا ان انحصاره في الاعم لا يستلزم انحصاره في الاخص البتة وجه السقوط
ظاهر مع ان انحصار الشيء في الاعم من حيث هو كذلك مناف لانحصاره في الاخص قطعا **فان قيل** انحصار الشيء في الاعم من حيث
تحققه في ضمن الاخص لا ينافي انحصاره فيه **يقال** مع كون لفظ لا ينافي على هذا التقدير لغوا بلا معنى هذا ليس انحصارا في الاعم حقيقة فافهم

والفائدة اتحاد نظم الشرح والمتن قوله اذ العلم الحضوري الخ وان العلم المتعلق بالصورة العلمية وان كان نفسه متحققا بعد تحقق الموصوف لكن ليس امرا كليا الافراد بل هو جزئيات متعددة واما العلم المتعلق بهذا المفهوم الكلي فهو علم حصولي فلا يرد النقض ايضا وما قيل ان المراد بالفرد الفرد النوعي وليس للعلم بالصورة العلمية فرد نوعي وانما له فرد شخصي وان المراد من البعدية المذكورة بعدية تكون مقتضى لنفس طبيعة ذلك الفرد والبعدية في علم الصورة العلمية بالنظر الى كونها حضوريا ليس بسديد

قوله والفائدة آه يعني ان الفائدة في ترك قيد الحادث ان يتحد نظم الشرح والمتن اذ نظم المتن مبني على انحصار المقسم في الحصولي وبعد التامل يظهر ان غرض المص حصر المقسم في الحصولي الحادث ثم انت تعلم انه لا يتحد نظم الشرح والمتن بهذا النحو الا اذا كان غرض المص تخصيص المقسم بالحصولي الحادث كما توهمه المحشي اما لو كان غرضه تخصيصه بالحصولي فقط كما يفصح به دليله وقوله والعلم الحضوري آه فلا يتحد نظم الشرح والمتن الا اذا لم يكن المراد بالحصولي في قوله وهو ليس الا العلم الحصولي الحصولي الحادث اذ على تقدير ارادة الحادث من الحصولي لا يتحد نظمهما الا في اللفظ والمعتبر انما هو المعنى

قوله واذ العلم المتعلق الخ لما كان لقائل ان يقول ان العلم المتجدد بالمعنى الذي بينه الشارح وان لم يصدق على العلم الحضوري مطلقا لكن يصدق على العلم المتعلق بالصورة العلمية انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف اذ تحقق الصورة العلمية لكونها علما حصوليا متوقف على تحقق العالم ووجوده والعلم المتعلق بها عينها ذاتا واعتبارا فيتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف مع انه علم حضوري لما تقرر عندهم ان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري اجاب عنه المحشي بان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي والعلم المتعلق بالصورة العلمية ليس امرا كليا الافراد بل هو جزئيات متعددة واما العلم المتعلق بالمفهوم الكلي للصورة العلمية فهو علم حصولي اذ علم الكليات لا يكون الا حصوليا فلا وجه للنقض اصلا وفي هذا الجواب انظار الاول انه ماذا اراد بعدم كون العلم المتعلق بالصورة العلمية امرا كليا ان اراد ان العلم المتعلق بالصورة العلمية الشخصية ليس امرا كليا فمسلم لكن لا يجدي شيئا لان النقض ليس بالعلم المتعلق بالصورة العلمية الشخصية وان اراد ان القدر المشترك بين العلوم الخاصة المتعلقة بالصور المخصوصة ليس امرا كليا فان اراد انه ليس كليا اصلا لا ذاتيا ولا عرضيا فلا يخفى بطلانه اذ القول بكون العلم المتعلق بالصورة العلمية جزئيات متعددة مستلزم للقول بكون القدر المشترك بينها كليا غاية الامر انه يكون كليا عرضيا لما تحته من الافراد وان اراد انه ليس كليا ذاتيا لكون هذه الافراد حقائق متخالفة فمسلم لكن يرجع محصله الى ان العلم المتعلق بالصورة العلمية ليس كليا ذاتيا لما تحته من الافراد بل العلوم الخاصة المتعلقة بالصور المخصوصة حقائق مختلفة وليست مشتركة في ذاتي وظاهر انه لا ينطبق على السؤال الثاني ما قال بعض المحققين قدس سره بما محصله ان العلم الحصولي آخر ليس بكلي بل هو صورة شخصية قائمة بجنس شخصي او نفس شخصية واما المقدار المشترك بين العلم فهو وان كان كليا لكن القدر المشترك بين العلوم الحضورية التي هي عين هذه الصور الخ كلي ودعوى الكلية بالعرض في العلوم الحضورية فقط بعد تسليم الاتحاد الذاتي بين العلم والمعلوم في الحضوري غير صحيح لان نفس تلك الخ

حصولية وحضورية فلو كان القدر المشترك في احدهما عرضيا يكون عرضيا في الآخر ايضا بلا تفرقة قال بعض نظار
كلام الشارح انه قد ثبت في محله ان لا حضور للكليات انما الحضور لاشخاصها فالقدر المشترك بين العلوم المتعلقة
بالصورة العلمية وان كان كليا لكنه ليس علما حضوريا بل علم حصولي ونحن نقول ان اريد به عدم كون القدر المشترك
بين العلوم المتعلقة بالصورة العلمية علما حضوريا انه ليس منشأ للانكشاف نسلم لكن القدر المشترك بين هذه العلوم ليس
علما حصوليا ايضا بهذا المعنى اذ الكلي بما هو كلي ليس بقائم في الذهن قياما اصليا اي قياما هو مناط الانكشاف
بل العلم الحصولي بمعنى منشأ الانكشاف ليس الا الصورة الشخصية القائمة بنفس شخصية او شخص من الكلي المكتنفة بالعوارض
الذهنية وان اريد به ان العلوم الخاصة المتعلقة بالصورة العلمية ليست افراد الهذا المفهوم الصادق هو عليها صدقا عرضيا
والعلوم الحصولية افراد للمفهوم الكلي المشترك فيها فلا يخفى بطلانه اذ كما ان العلوم الحصولية مندرجة تحت القدر المشترك
بينها كذلك العلوم الحضورية مندرجة تحت هذا المفهوم الكلي بلا فرق وقد عرفت ان القول بكون القدر المشترك ذاتيا
في احدهما دون الآخر غير صحيح اذ هذه العلوم حصولية وحضورية ايضا فان كان القدر المشترك في احدهما ذاتيا كان
ذاتيا في الآخر ايضا وان كان عرضيا في احدهما كان كذلك في الآخر ايضا والحاصل ان القدر المشترك بين هذه العلوم
كما انه ليس علما حضوريا بمعنى انه ليس منشأ للانكشاف كذلك ليس علما حصوليا ايضا بهذا المعنى كما يصح اطلاق العلم الحصولي
على القدر المشترك بين العلوم الحصولية باعتبار ان افراده القائمة بالعالمين علم حصولي كذا يصح اطلاق العلم الحضوري
على القدر المشترك بين العلوم الحضورية ايضا بهذا الاعتبار الثالث ان العلم المتعلق بالصورة العلمية متحد معها ذاتا واعتبارا
واذا كان هذا العلم جزئيا خارجا عن المقسم بقيد الكلي يكون الصورة العلمية ايضا خارجة عن العلم المتحد وبهذا القيد لكونها
جزئية وهذا الايراد في غاية السخافة لان الغرض ان العلم المتحد والذي جعل مقسما للتصور والتصديق كلي وهذا مما لا ريب فيه
فان اراد المعترض انه يلزم ان يكون الصورة العلمية الشخصية المتعلق بها العلم الحضوري خارجة عن العلم المتحد والذي هو المقسم
للتصور والتصديق بقيد الكلي فلزومه ملتزم اذ المحشي انما يدعي كون العلم المتحد والذي هو المقسم للتصور والتصديق كليا
ولا يلزم منه ان يكون جميع افراده كلية حتى يكون خروج الصورة العلمية الشخصية ضارا وان اراد انه يلزم ان يكون خارجية
الصورة العلمية خارجة عنه بهذا القيد فمع كونه خلاف المتبادر من عبارته هذا ليس بلازم من كلامه وبالجملة هذا الايراد غير وارد
على كلام المحشي ثم كلامه غير منطبق على عبارة الشارح كما علمناك فيما سبق فالصواب في تقرير كلام الشارح ان
يقال معنى قوله تحقق كل فرد منه الخ ان المقسم نحو العلم الذي يكون طريق الانكشاف فيه ملزوما للبعدية بالزمان و
هو ليس الا العلم الحصولي الحادث ونحو العلم الذي يكون بنفس الحضور ليس طريق الانكشاف فيه ان يتأخر كل فرد منه
عن موصوفه بعدية بالزمان اذ الحضور ليس ملزوما للبعدية وتأخرا اصلا والا يلزم البعدية في علم النفس بذاتها ح
يندفع الاشكال بلا كلفة لان معنى قوله العلم الحضوري آه ان العلم الذي يكون بنفس حضور المعلوم عند العالم ليس

اما الاول فلابتنائه على ان العلم المتعلق بالصورة العلمية امر كلي وليس كذلك كما مر آنفا واما الثاني
فلاتحاد طبيعتي العلم والمعلوم في الحضوري

جميع افراده متحققة بعد تحقق الموصوف اي ليس طريق الانكشاف فيه ملزوما للبعدية والتاخر اصلا ولا يلزم
من تحقق كل فرد من العلم المتعلق بالصورة العلمية بعد تحقق الموصوف ان يكون نحو الانكشاف في العلم
الحضوري ملزوما للبعدية والتاخر كما لا يخفى وقد يجاب بانه من المشهورات ان العلم المتعلق بذات النفس
وصفاتها علم حضوري والصورة العلمية من جملة صفات النفس فالعلم المتعلق بها حضوري فعلم بالنظر الى هذا المشهور ان العلم
الحضوري مطلقا خارج عن المقسم وفيه انه على هذا التقدير يكون قوله يتحقق كل فرد منه لغوا بل كان يكفي ان يقول علم يتحقق
بعد تحقق الموصوف اذ كل احد يعلم ان علم الصورة العلمية خارج عن المقسم فهذا التوجيه على تقدير صحته لا ينطبق على عبارة الشارح
قوله اما الاول الخ وحاصل الجواب الاول ان المراد بالفرد في قوله يتحقق كل فرد منه الخ الفرد النوعي وليس للعلم بالصورة العلمية فرد
نوعي وانما له افراد شخصية بخلاف الصورة العلمية اذ لها افراد نوعية كالتصور والتصديق ويعترض على هذا الجواب بوجوه
منها ما قال المحشي وحاصله ان هذا الجواب مبني على كون العلم المتعلق بالصورة العلمية امرا كليا وقد سبق آنفا انه ليس
بكلي بل هو جزئيات متعددة وقد عرفت ما له وما عليه فتذكر ومنها ما افاده جدي قدس سره انه يلغو على هذا قيد كل فرد
اذ ليس لعلم الصورة العلمية فرد نوعي ومنها ان العلم المتعلق بالصورة العلمية التصورية وكذا العلم المتعلق بالصورة
العلمية التصديقية لا ريب انه عين المعلوم اذ العلم بها حضوري لكونه علما بالصفة من صفات النفس وعلمها بصفاتها
حضوري كما سيجيء ان شاء الله والعلم الحضوري عين معلومه ذاتا واعتبارا كما صرح به فالعلم المتعلق بالصورة العلمية
التصورية يجب ان يكون تصورا والعلم المتعلق بالصورة العلمية التصديقية يجب ان يكون تصديقا فاختلاف
افراد الصورة العلمية نوعا يستلزم لاختلاف علمها كذلك بل اختلاف افرادها نوعا عين اختلافه كذلك فالقول بانه
ليس لعلم الصورة العلمية افراد نوعية غير صحيح على القول باتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري ذاتا واعتبارا كما لا يخفى
فان قلت ان ذلك العلم له اعتباران الاول انه علم بما هو غير العالم وصفاته وهو بهذا الاعتبار تصور او تصديق والثاني
انه مبدأ لاثر الانكشاف نفسه وهو بهذا الاعتبار علم حضوري وليس بتصور ولا تصديق قلت سيجيء ان شاء الله
ان التصور وكذا التصديق حقيقة واقعية محصلة فلا يمكن ان يكون الحقيقة التصورية والحقيقة التصديقية
باعتبار تصورا وتصديقا وباعتبار آخر لا يكون تصورا ولا تصديقا اذ الماهيات محفوظة في جميع الاعتبارات فافهم ولا تزل
قوله واما الثاني الخ وحاصل الجواب الثاني ان المراد يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ان يتحقق كل فرد منه بالنظر الى
نفس ذاته بعد تحقق الموصوف ولا شك ان بعدية العلم المتعلق بالصورة العلمية بالنظر الى كون المعلوم اعني الصورة
العلمية علما حصوليا لا بالنظر الى نفس ذات العلم الحضوري والا لكان يتحقق كل فرد من العلم الحضوري بعد تحقق الموصوف

واورد على هذا الجواب بوجوه الاول ما قال المحشي وسيجيء بيانه مع ما فيه ان شاء الله تعالى والثاني ما افاده سيد الحكماء
وسند العلماء جدي قدس سره انه يلغو حمل هذا اللفظ كل بعد قوله والعلم الحضوري الخ والثالث ما قال بعض
الفضلاء ليس طبيعة الحصول مقتضيا للبعدية اصلا لانه ان كان عبارة عن الحصول في الذهن فالحصول ليس الا حقيقة واحدة
وافراده افراد شخصية متحدة بالماهية فنفس طبيعة الحصول الوجود لا يقتضي ان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف
والا تحقق الموصوف فرد من افراده فيقتضي ذلك الفرد تحققه بعد تحقق الموصوف فيلزم تقدم الشيء على نفسه او تسلسل
واحد بوجودات غير متناهية واما عبارة عن الصورة الحاصلة فظاهر ان نفس طبيعتها غير مقتضية للبعدية لانها
لو اقتضت وهي المعلوم الذي هو الشيء من حيث هو هو فيلزم ان تقتضي الاشياء كلها ان يتحقق كل فرد منها بعد تحقق
الموصوف وهذا كما ترى لانه ان اريد بالموصوف الموصوف الخاص اعني الذهن فيلزم ان لا يتحقق شيء في الخارج
وان يكون جميع الاشياء اعراضا واوصافا انضمامية مع ان بعضها اعراض وبعضها جواهر وبعضها اوصاف انتزاعية
وان اريد اعم من الذهن اعني اي موصوف كان فالفاسد سوى انحصار الموجودات في الذهن لازمة قطعا مع
ان الموصوف ايضا شيء من الاشياء فلا بد ان تقتضي لوجود فرد منه موصوفا آخر وهكذا فيتسلسل هذا كلامه ونحن نقول هذا الكلام
مع طوله لا يرجع الى طائل اما اولا فلانه ان اراد بقوله فنفس طبيعة الحصول الخ ان الحصول الذي هو مرادف للوجود
لا يقتضي بان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف والا يلزم تقدم الشيء على نفسه وتسلسل واحد بوجودات غير متناهية فمحصل
كلامه مسلم ان طبيعة الحصول لا تقتضي ذلك والا يلزم ما الزم لكن العلم الحصولي على تقدير كونه عبارة عن حصول الصورة
ليس عبارة عن الحصول مطلقا بل هو عبارة عن الحصول في الذهن لا ريب انه يقتضي ان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق
الموصوف ولا يلزم استحالة اصلا وان اراد ان طبيعة الحصول في الذهن مع الوجود فيه لا يقتضي ان يتحقق كل فرد منه بعد
تحقق الموصوف فلا يخفى انه سفسطة واما ثانيا فلان قوله واما عبارة عن الصورة الحاصلة فظاهر ان نفس طبيعتها غير
مقتضية للبعدية سخيف جدا لانه لا شك ان الصورة الحاصلة في الذهن عرض فيه لكونها حالة في المحل المستغني عنها وقد صرح
الشيخ في قاطيغورياس الشفا ان العرض نفس طبيعته ووجوده محتاج الى المحل لا يمكن وجوده الا بعد وجوده فتحقق نفس
طبيعة الصورة لكونها طبيعة ماهية عرضية تقتضي ان يتحقق كل فرد منها بعد تحقق الموصوف الذي هو الذهن واما قوله لانها
لو اقتضت الخ فلا وجه له اصلا لان اقتضاء الصورة للبعدية ليس الا لانها طبيعة عرضية والطبيعة العرضية يستحيل ان توجد
بدون الحلول في المحل المستغني عنها فلا بد ان تتاخر عنه تاخرا ذاتيا او زمانيا ايضا ولا يلزم منه ان تقتضي الاشياء
كلها ان يتحقق كل فرد منها بعد تحقق الموصوف بل انما يلزم ان تقتضي الطبائع العرضية والحقائق الانضمامية ذلك
وبالجملة كلام هذا القائل احسن من ان يلتفت اليه ولعل لكلامه وجها لا نعلمه وبما ذكرنا ظهر ان ما اورد على هذا الجواب من
منع كون الحصول بنفس ذاته مقتضيا للتاخر والبعدية لجواز ان يكون ذلك الاقتضاء لامر آخر من الموصوف مثلا مكابرة غير مسموع

فكما لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة
العلمية كذلك لا مداخلة له فيه في علمها الحضوري فليتأمل

قوله فكما لا مداخلة الخ لعل وجه عدم مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية اذ لو اقتضى
هذا الوصف البعدية في الصورة العلمية لاقتضى وصف الحضورية ايضا البعدية في الصورة العلمية اذ الحاضر والحاصل شيء واحد
بالذات وبالاعتبار كما سيجيء ان شاء الله تعالى من ان العلم والمعلوم متحدان ذاتا واعتبارا في العلم الحضوري مع ان وصف
الحضورية لا مدخل له في اقتضاء البعدية اصلا لا في الصورة العلمية ولا في علمها والا لكان تحقق كل فرد من الحضوري بعد
تحقق الموصوف اذا لم يكن لهذا الوصف مدخل في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية لا يكون لوصف الحصولية ايضا
مدخل في اقتضائها فيها لاتحادهما ويرد عليه ان غاية ما تدل الحجة ان البعدية في علم الصورة العلمية بالنظر الى كون الصورة
العلمية علما حضوريا غير مسلمة ولست تعلم ان اتحادهما ذاتا واعتبارا مسلم لكن لما كان للصورة العلمية وكذا لعلمها اعتبار
الاول كونها مبدأ لانكشاف نفسها والثاني كونها مبدأ لانكشاف غيرها وكانت الصورة العلمية وكذا علمها باعتبار
الاول علما حضوريا وغير متأخر وباعتبار الثاني علما حصوليا ومتأخرا فلا يلزم من مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية
في الصورة العلمية مداخلة وصف الحضورية في اقتضاء البعدية فيهما مرادا من عدم مداخلة وصف الحضورية في
اقتضاء البعدية في الصورة العلمية عدم مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية فيهما لتغاير الاعتبارين
وتخالف الجهتين فان كان غرض المحشي ان الصورة العلمية من جهة كونها علما حصوليا ايضا غير متأخرة ولا مدخل
لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية اصلا كما ينطق به ظاهر كلامه فلا يخفى سخافته اما اولا فلانه
مناف لما مر منه في فواتح الحواشي من ان وجود الحاصل بدون ما يحصل فيه ممتنع اذ هذا الكلام صريح في ان الحاصل
بنفس ذاته يقتضي ان يتأخر عما يحصل فيه فهذا اعتراف بمدخلية وصف الحصولية في اقتضاء البعدية اذ مصداق
هذا الوصف نفس ذات الحاصل واما ثانيا فلان العلم الحصولي لا ريب انه عرض لصدق تعريف العرض عليه
وهو انه الموجود في شيء لا كجزء منه لا يصح قوامه بدون ما هو فيه والعرض بحسب الطبيعة يكون محتاجا الى المحل المطلق
وبحسب الخصوصية محتاجا الى المحل الخاص فلا يمكن ان يوجد العلم الحصولي ويتحقق الا بعد وجود الموصوف
وتحققه اذ المحتاج من حيث هو كذلك لا يمكن ان يوجد ويتحقق الا بعد وجود المحتاج اليه وتحققه فقد ثبت ان العلم الحصولي
متأخر عن الموصوف بنفس ذاته فلوصف الحصولية مدخل في هذا التأخر واما ثالثا فلان الصورة العلمية متأخرة عن الموصوف
بنفس ذاتها باعتراف المحشي ايضا وانما تأخرت عنه بنفس ذاتها لكونها علما حصوليا اذ الحصول ملزوم للتأخر والبعدية
وحيثية العناية لازمة لوجود الموصوف وتحققه ولا معنى لمداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية
الا هذا كما لا يخفى على من له ادنى مسكة ... فتأمل ... الى ما ذكرنا من وجوه الاستدلال في كلامه

قوله فی الحاشیة فیلزم التخصیص الخ ولا یلزم علی تفسیر المحشی آه مصداق المتجدد حینئذ هو الحصولی الحادث لا احدهما فقط فلیس التخصیص الا تخصیص العلم بهما و

قوله ولا یلزم علی تفسیر المحشی الخ قیل وجه عدم لزوم التخصیص مرتین علی تفسیر الشارح ان التخصیص مرتین الذی هو المهروب عنه انما هو ما هو من حیث اللفظ لا ما هو من حیث المعنی فلو فسر المتجدد بالحادث فقط یلزم التخصیص بالحصولی ایضا من حیث اللفظ ولما فسر بما فسره الشارح لم یکن مصداقه الا العلم الحصولی الحادث فلا یلزم من حیث اللفظ الا تخصیص واحد وان کان من حیث المعنی تخصیصان ولا شناعة فیه عنده والصواب ان یقال لو فسر المتجدد بالحادث فقط فلا بد من تخصیص آخر بالحصولی ایضا اذ الحادث اعم من الحصولی من وجه فیلزم التخصیص مرة بعد اخری واذا فسر بما فسر الشارح وهو قوله یتحقق کل فرد منه آه فلا یلزم التخصیص مرة بعد اخری بل انما یلزم التخصیصان مرة واحدة ولا شناعة فیه فالتخصیص مرتین الذی هو المهروب عنه هو التخصیص مرة بعد اخری سواء کان من حیث اللفظ او من حیث المعنی واما لزوم التخصیص مطلقا فلیس بمهروب عنه فالقول بان المهروب عنه من التخصیص مرتین ما هو من حیث اللفظ لا ما هو من حیث المعنی غیر سدید اذ لو ارید بالتخصیص مرتین التخصیص مرة بعد اخری کما هو الظاهر فهو شنیع جدا فی زعمه سواء کان من حیث اللفظ او من حیث المعنی وان ارید به التخصیصان مرة واحدة فهو لیس بشنیع فی زعمه اصلا سواء کان من حیث اللفظ او من حیث المعنی والحاصل ان المخصص المقسم بالمتجدد فلو فسر المتجدد بالحادث فقط فلا بد من تخصیص آخر بالحصولی ایضا فیلزم التخصیص مرة بعد اخری مرة بالحادث ومرة بالحصولی ولو فسر بما یتحقق کل فرد منه بعد تحقق الموصوف یراد بالبعدیة البعدیة الزمانیة فلا یلزم التخصیص بالحادث مرة وبالحصولی اخری بل انما یلزم التخصیصان مرة واحدة وهو غیر شنیع ثم لزوم التخصیص مرتین بالمعنی الذی توهم الشارح شناعته علی تقدیر تفسیر المتجدد بالحادث فقط کلام یعرف بالتامل الصادق

قال الشارح فی الحاشیة مع ان قوله الذی لا یکفی فیه مجرد حضور الخ قد ذکر لعدم جواز تفسیر المتجدد بالحادث وجهین الاول ما بینه بقوله فیلزم التخصیص مرتین و الثانی ما بینه بقوله مع ان قوله آه ولا یخفی ان الوجه الاول یدل علی انه لا یجوز تفسیر المتجدد بالحادث فقط بل لا بد ان یفسر بنحو یتناول القیدین اعنی الحصولی والحادث لئلا یلزم التخصیص مرة بعد اخری والوجه الثانی یدل علی انه لا یجوز تفسیر المتجدد بالحادث اصلا لانه لو فسر المتجدد بالحصولی الحادث ایضا لم یبق الصفة مساویة للموصوف بل تصیر اعم فلو فسر المتجدد بما یتحقق کل فرد منه بعد تحقق الموصوف ویراد بالبعدیة البعدیة الذاتیة حتی تکون الصفة مساویة للموصوف فلا مناص عن لزوم التخصیص مرتین حین تقسیم العلم او التصور والتصدیق الی البدیهی والنظری وهذا شنیع جدا فی زعمه وان فسر بما فسره ویراد بالبعدیة البعدیة الزمانیة کما هو مقتضی الوجه الاول یفوت المساواة بین الصفة والموصوف اللهم الا ان یوجه بما سیوجهه المحشی وستعرف ان توجیهه مع کونه منافیا لما هو المتبادر من عبارته تعسف محض

قوله فيها واوصافها مساوية اى صادقة معها صدقا كليا اما من جانب الصفة فقط او من الجانبين مع عامة انهم قالوا ان الاعم لعلمه طرق وافرة لكثرة افراده وقلة موانعه وشرائطه فهو اعرف من الاخص بخلافه

قوله اى صادقة الخ لما كان قول الشارح فى الحاشية مع ان قوله الخ دالا على ان المتحد مساو للصفة بحسب المفهوم والصدق وهذا انما ياتى لو اريد بالبعدية فى قوله بعد تحقق الموصوف البعدية الذاتية اذ الصفة وهى قول المصنف لا يكفى فيه مجرد الحضور شاملة للقديم ايضا فلا بد ان يكون الموصوف ايضا كذلك حتى يحصل التساوى وكان ارادة البعدية الذاتية مخالفا لما حقق المحشى سابقا وجه كلامه بان المراد بالمساواة صدق الصفة مع الموصوف صدقا كليا سواء كان الصدق الكلى من جانب الصفة فقط او من جانب الصفة والموصوف جميعا ولا ريب فى تحقق المساواة بهذا المعنى على تقدير ارادة البعدية الزمانية اذ مصداق المتحد هو الحصولى الحادث فقط كما عرفت ولا يخفى ان ما يتعلق به كلام الشارح من اشتراط المساواة المصطلحة بين الصفة والموصوف المعرفتين وما وجه المحشى من ان المراد بالمساواة الصدق الكلى من جانب الصفة سواء كان من جانب الموصوف ايضا ام لا كلاهما مخالفان لما صرح به ائمة النحو لانهم حيث قالوا ان الموصوف المعرفة اخص من الصفة او مساو لها ارادوا ان الموصوف المعرفة اشد اختصاصا بالتعريف والعلمية من الصفة واعرف منها فيجب ان يكون الكل من الصفة فى التعريف او مساويا لها فارادوا بالاخصية والمساواة بحسب التعريف لا بحسب الصدق اذ يجوز ان يكون بين مفهوميهما تساو او عموم وخصوص مطلقا او من وجه وبالجملة اشتراط المساواة المصطلحة بينهما كما يظهر من عبارة الشارح فى الحاشية واشتراط صدق الصفة مع الموصوف صدقا كليا كما قال المحشى كلاهما منافيان لتصريحاتهم ومخالفان لتنصيصاتهم

قوله مع عامة انهم قالوا الخ اعلم انهم وان قالوا ان الاعم اعرف من الاخص لانه اقل شرطا ومعاندا من الاخص لان شرط العام ومعانده شرط للخاص ومعاند له من غير عكس كلى لان الخاص بحسب خصوصيته له شرائط وموانع لا يعتبر فى العام اصلا فيكون ارتسامه فى النفس ووقوعه فيها اكثر من وقوع الخاص وارتسامه فيكون اعرف لكن الشارح اعترض عليهم فى حواشى شرح المواقف بانه يجوز ان لا يكون لعلم الاخص و لا لعلم الاعم شرائط او يكون لهما شرائط ويوجد علم الاخص بدون علم الاعم مع عدم تحققها او مع تحققها وعلى كل تقدير لا يلزم اكثرية وقوع علم الاعم من وقوع علم الاخص حتى يثبت بها اعرفية علم الاعم من علم الاخص اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلجواز ان يكون علم الاخص مع الشرائط او بدونها اكثر من وقوع علم الاعم كذلك ثم قال وبهذا يندفع ما يتراءى وروده من ان للمشروط قل ما يتخلف عن شروطه الغير الحقيقية والمفروض ان شرط العام بعض من شروط الخاص فيكون علم الخاص بدون علم العام قليلا من غير عكس فيلزم ان يكون العام اعرف من الخاص وذلك لان علم العام

والصفات الموضحة لابد لها من ان لا تكون ادون من موصوفاتها في التعريف فتدبر قوله فيه اشارة الى ان الخ
حيث لم يقل لا يكون فيه الحضور مع كونه اخصر ففيه اشارة الى وجه ايثار هذه العبارة على تلك فافهم

والخاص مع شرائطهما اكثر من علمهما بدونها اذ من عدم علمهما معها لكن يجوز ان لا يكون لهما شرائط او يكون
لهما شرائط ويكون علم الخاص معها او بدونها اكثر من علم الاعم كك هذا كلامه فتوجيه كلامه بانه يزعم
كون الاعم اعرف من الاخص وكون حصوله الذهني اكثر بالنسبة الى الاخص احسان عليه من الامتنان منه
قوله والصفات الموضحة الخ انت تعلم ان مرادهم بقولهم صفات المعارف للتوضيح انها رافعة للاحتمال الحاصل
في المعارف كما صرح به غير واحد من المحققين وهذا لا يقتضي كون الصفة الموضحة مساوية للموصوف او اعم منه مطلقا
بل يجوز ان يكون اخص او ادون من الموصوف وايضا علماء الاصول رحمهم الله صرحوا بان الجمع المحلى والمفرد المحلى
والموصولات موصوفات عامة والصفات مقيدة لافرادها واستعمالات الكتاب العزيز والاحاديث الشريفة النبوية
وكلام البلغاء دالة على كون الموصوفات اعم مطلقا والصفات اخص مطلقا كما يظهر لمن تتبع ولو سلم ان الصفات
الموضحة لا تكون ادون من موصوفاتها فغاية ما لزم منه عدم كون الصفة اخص مطلقا من الموصوف بهذا القدر لا يتم
مطلوب المحشي اذ يجوز ان تكون اخص من وجه فلا بد من ابطال هذا الاحتمال ولا يجوز تفسير المتجدد بالحادث مع انه غير جائز
كما صرح به الشارح في الحاشية واعترض على المحشي بعض المحققين قدس سره بانه بعد تسليم كون الاعم اجلى غاية ما لزم كون الصفة
اخفى من الموصوف وهذا غير ضار في التوضيح لجواز ان يحدث الوضوح من مجموع الموصوف والصفة فوق الوضوح
الذي في الموصوف وحده سواء كان هذا الوضوح حادثا من الصفة نفسها او من المجموع صرح به بعض الثقات
قوله حيث لم يقل الخ يعني ان المصنف لم يقل لا يكون فيه الحضور مع كونه اخصر بل قال لا يكفي فيه مجرد الحضور انما
عدل عنه الى ذلك اشارة الى ان المدرك في العلم الحصولي قد يكون حاضرا ولكن لا يكفي هذا الحضور للانكشاف
ووجه الاشارة ان قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور سالبة فصدقها يتصور على نحوين الاول بسلب المحمول عن الموضوع
والثاني بانتفاء الموضوع راسا وانت تعلم ان هذا انما يصح لو لم يكن معنى قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور الذي يمكن
فيه الحضور ولكن لا يكفي كما بينه المحشي سابقا واما لو كان معناه ذلك فلا احتمال لصدق هذه القضية
بانتفاء الموضوع راسا بل انما يصدق بسلب المحمول عن الموضوع فافهم ثم ههنا كلام وهو انه ان اريد ان حضور
المعلوم عند العالم لا يكفي في العلم فهو باطل بداهة وان اريد ان حضور المعلوم عند غير العالم غير كاف في
العلم فهو منقوض بالعلم الحضوري اذ حضور معلومه عند غير عالمه لا يكفي في العلم البتة واجيب بان المراد بالحضور
اعم من ان يكون عند العالم او عند غيره لكن المراد من الغير الآلة وكفاية هذا الحضور الاعم في الحصولي على نحوين
الاول كفاية الحضور عند العالم والثاني الكفاية عند الآلة والكفاية الاولى منتفية بانتفاء حضور المعلوم عند العالم

قوله في الحاشية فالمراد بالحضور الخ اذ لو كان المراد به الحضور عند الحاسة فمع كونه مردودا عليه بما هو المتبادر من اطلاق
لم يصح تمثيل المحشي لحما بما هو في علم الواجب بل ارادة الحضور عند المدرك يستوجب خلاف ما هو الواقع فلا بد من المصير الى المطلق

والكفاية الثانية منتفية مع ثبوت حضور المعلوم عند الآلات ولا ريب في عدم انتفاعه بالحضوري اذ لا تصور
فيه الحضور اذ عدم ان يكون عند العالم او آلاته لفقدان الآلات فلا يكون فيه الا الحضور عند العالم ولا شبهة في كونه كافيا
قال الشارح في الحاشية لا يكفي ان حضور المبصر الخ اعلم ان قوله لا يكفي سوال تقريره ان المتبادر من الحضور
الحضور عند المدرك فالمتبادر من قول المحشي لا يكفي فيه مجرد الحضور ان العلم الحصولي قد يكون فيه حضور عند المدرك
لكن هذا الحضور لا يكفي للعلم والانكشاف وهذا مع صراحة بطلانه اذ حضور المدرك عند المدرك كاف للادراك قطعا
مستلزم لعدم مطابقة المثال وهو قول الشارح كالمبصر الممثل له اذ حضور المبصر ليس بالنسبة الى المدرك
بل بالنسبة الى الحاسة فقط وقوله فالمراد الخ جواب عنه حاصله انه وان كان المتبادر من الحضور الحضور بالنسبة
الى المدرك لكن المراد ههنا بالحضور مطلق الحضور اعم من ان يكون بالنسبة الى الحاسة او بالنسبة الى المدرك
فالمبصر وان لم يتحقق فيه الحضور بالنسبة الى المدرك لكن تحقق فيه الحضور بالنسبة الى الحاسة فلا يلزم عدم مطابقة
المثال للممثل له وانما قال المراد بالحضور مطلقه الشامل للحضور عند الحاسة والحضور عند المدرك ولم يقل المراد
الحضور عند الحاسة ليصح نفي كفاية مجرد الحضور باعتبار فرد وتمثيل المحشي بعلم الواجب سبحانه باعتبار فرد آخر
ولو قال المراد بالحضور الحضور عند الحاسة لزم عدم صحة تمثيل المحشي بعلم الواجب سبحانه كما لا يخفى وبعض الفضلاء
ههنا كلام وهو انه ان كان المراد بالحاسة الحاسة الظاهرة كالباصرة والحس المشترك والخيال مثلا فلا نسلم
ان الحضور عندها لا يكفي للعلم الحصولي اذ الجزئيات المادية انما ترتسم صورها في الآلات مع ان العلم بها
حصولي اذ العلم الحصولي عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل والمراد بالعقل الذهن وهو يعم الحواس كلها
وان كان المراد بالحاسة محلها فالحضور عنده غير كاف في العلم البتة لكن هذا الحضور ليس حضورا عند المدرك اصلا وحق
ان يقال المراد بالحضور الوجود الخارجي ومعنى الكلام ان العلم الحصولي ما لا يكفي فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج او
وجوده عند الحاسة ولم يكن كما في الاعيان مثلا او لم يوجد عندها او لم يوجد في الخارج اصلا واما العلم الحضوري
فما يكفي فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج فان قلت وجود المعلوم في الخارج في العلم الحضوري فيما سوى العلم
المتعلق بالصورة العلمية ظاهر واما في علم الصورة فكلا لان الصورة العلمية ليست موجودة في الخارج بل موجودة في
الذهن قلت المراد بالوجود الخارجي ما يترتب عليه آثار الوجود الخارجي وان لم يكن موجودا في الخارج حقيقة ولا ريب ان الصورة العلمية
المتشخصة بالتشخص الذهني المكتنفة بالعوارض الذهنية يترتب عليها الآثار الخارجية فهي من الموجود الخارجي فافهم [illegible]
قوله فمع كونه مردودا الخ اقول قد عرفت انه لما كان المتبادر من الحضور الحضور عند المدرك لو كان يلزم

ولا يجب لتحققه تحقق جميع الافراد قوله فيهما ولا يلزم من تعميم الحضور الخ حتى يتوجه ان العلم بالاشياء الغائبة عن الحاسة بل المطلق كالصورة العلمية وغيرها من النفس لا يكون بحصول الصورة بل المراد به الغائب عن المدرك مطلقا

على هذا التقدير مع عدم صحة نفي كفاية مجرد الحضور اذ الحضور عند المدرك يكون كافيا في الادراك قطعا عدم مطابقة المثال الذي اورده الشارح في الشرح للممثل لصرف الشارح كلام المصنف عن الظاهر وقال في الحاشية فالمراد بالحضور آه ولو كان المتبادر من الحضور مطلق الحضور فلا حاجة الى تعيين المراد لانه لما كان المتبادر منه مطلق الحضور اعم من ان يكون عند الحاسة او عند المدرك فلا يلزم خلاف ما هو الواقع ولا عدم مطابقة المثال للممثل له ولا عدم صحة تمثيل المنفي بعلم الواجب سبحانه اذ يصح تمثيل المنفي بعلم الواجب سبحانه باعتبار فرد وينطبق المثال على الممثل له باعتبار فرد آخر ولا يحتاج الى ما تجشمه الشارح في الحاشية اصلا فما توهم المحشي من كون المتبادر مطلق الحضور مع كونه مخالفا للضرورة اذ المتبادر من الحضور انما هو الحضور عند المدرك بداهة يأباه كلام الشارح في الحاشية

قوله ولا يجب لتحققه آه قد نقل ههنا حاشية وهي قوله هذا دفع دخل مقدر وهو ان المحذور باعتبار ارادة المطلق ايضا وارد بحاله ورد باعتبار ارادة الحضور عند المدرك لان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده وحاصل الدفع انه لا يجب لتحققه تحقق جميع الافراد بل يكفي تحقق فرد منه انتهى ونحن نقول هذا السوال والجواب كلاهما عجيبان اذ حاصل ما ذكره الشارح في الحاشية ان المراد بالحضور في قول المصنف لا يكفي فيه مجرد الحضور مطلقه الشامل للحضور عند الحاسة والحضور عند المدرك فيصح تمثيل المنفي باعتبار فرد ونفي كفاية مجرد الحضور باعتبار فرد آخر اذ المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده فالاعتراض عليه بان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده غير متوجه اصلا بل لا يتم ما ذكره في الحاشية الا بضم هذه المقدمة فما ذكره المورد كانه تاييد للمطلوب لا ايراد عليه اما الجواب فظاهر انه لا ينطبق على السوال اذ حاصل السوال ان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده ومحصل الجواب عدم وجوب تحقق جميع الافراد لتحقق المطلق ولا يخفى انه لا يلزم من عدم وجوب تحقق جميع الافراد لتحققه عدم تحققه في ضمن كل فرد من افراده فقد استبان ان السوال غير متوجه على ما توهم المحشي توجهه عليه والجواب غير منطبق على الايراد بل السائل في واد والمجيب في واد نعم لو قرر السوال بان المطلق لا يتحقق الا بتحقق جميع افراده لكان السوال متوجها على المطلوب لكان الجواب منطبقا على السوال هذا والله اعلم بحقيقة الحال

قوله حتى يتوجه آه لما عمم الشارح الحضور في قول المصنف لا يكفي فيه مجرد الحضور من الحضور عند الحاسة والحضور عند المدرك امكن ان يتوهم انه اذا كان المراد بالحضور ههنا مطلق الحضور فالمراد بالغيبة في قول المصنف فيما بعد واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا آه مطلق الغيبة اعم من ان يكون عن الحاسة او عن المدرك فيلزم ان يكون العلم المتعلق بالاشياء الغائبة عن الحاسة الحاضرة عند المدرك كعلم الصورة العلمية غيرها كعلم النفس بذاتها

وارادة الغائب عن كليهما معا يستلزم مفهوم المخالفة فان السكوت في معرض البيان بيان كما تقرر في موضعه

حصوليا لتحقق مطلق الغيبة مع ان علم النفس بذاتها وصفاتها لا يكون بحصول الصورة بل انما يكون بحضور نفس المعلوم
فاجاب عنه الشارح بقوله ولا يلزم من تعميم الحضور آه يعني انه لا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب ثمه بل المراد بالغائب
ثمه الغائب عن المدرك مطلقا سواء كان غائبا عن الحاسة ام لا قال بعض المحققين قدس سره لا يلزم من تعميم
الحضور ههنا الا تخصيص الغائب ثمه بالذي يغيب عن الحاسة والنفس بقرينة المقابلة لا تعميمه حتى يحتاج الى العذر
وحاصله ان الايراد الذي اجاب عنه الشارح في الحاشية بقوله ولا يلزم آه غير متوجه من الراس اذ لا تلازم
بين تعميم الحضور وتعميم الغيبة اصلا حتى يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب ثمه فلا احتياج الى الجواب
عن الايراد الذي لا ورود له اصلا بل كان لازما ان يقول لا يلزم من تعميم الحضور ههنا تخصيص الغائب ثمه بقرينة المقابلة لا تعميمه
قوله وارادة الغائب آه لما ثبت ان المراد بالحضور في قول المصنف لا يكفي فيه مجرد الحضور مطلق الحضور اعم من ان يكون
عند المدرك او عند الحاسة وانه لا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب في قول المصنف واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا
امكن ان يتوهم انه اذا لم يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب ثمه يلزم تخصيصه بما يكون غائبا عن الحاسة والمدرك معا
بقرينة المقابلة فاجاب عنه المحشي بما حاصله ان القول بكون مناط العلم الحصولي على الغيبوبة عن كليهما معا يستلزم مفهوم
المخالفة وهو انه لو انتفى الغيبة عن كليهما ولو تحقق الحضور عند احدهما يلزم ان لا يكون ذلك العلم حصوليا بل يكون حضوريا
فيلزم ان يكون العلم الابصاري مثلا علما حضوريا لان المبصر ليس بغائب عن الحاسة فقد تحقق الحضور عند احدهما
قال الشارح فالابصار مثلا الخ تفصيل المقام ان المذاهب المنقولة عن الحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الاشراق
وسيجيء بيانه الثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار انما يكون بالانطباع وبيانه ان الابصار انما يكون بعد
انطباع صورة المبصر بتوسط الهواء المشف في الرطوبة الجليدية التي في العين ثم تاديها الى الحس المشترك قالوا ان مقابلته
للباصرة يورث استعدادا لفيضان صورته على الجليدية ولا يمكن ادراك ذلك تفصيلا والانطباع في الجليدية لا يكفي في الا
والا لرئي شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليديتي العينين بل لا بد من تادي الصورة الى الملتقى العصبتين المجوفتين
ومنه الى الحس المشترك والمراد بتادي الصورة الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان
الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك وليس المراد منه ان الصورة تنتقل من الجليدية الى
ومنه الى الحس المشترك لان الصورة عرض بالضرورة وانتقال العرض من موضوع الى موضوع محال آه واستدلوا على ماذ
من وجوه الاول ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قربا معتدلا يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه كذا
الصغر يتزايد بالبعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وليس ذلك الا لان الاقرب ينطبع في جزء اعظم من الجليدية
والابعد في جزء اصغر منه وذلك لان المرئي اذا كان على بعد مفروض من الرائي فان الخطين الخارجين عن البصر الى

فعلى طرفي المرئي يحيطان بزاوية عند البصر يرتسم فيها صورة المرئي فاذا صار المرئي بعيدا ما زيد كانت الزاوية
التي بين الخطين الخارجين عن البصر الواقعين على طرفي المرئي ح اصغر من الاول كما يشهد به التخيل الصحيح فيحصل صورة المرئي
في هذه الزاوية الصغرى فيرى اصغر وكلما تزايد البعد تزايد صغر الزاوية وصغر المرئي حتى يصير الخطان لشدة
قرب احدهما من الآخر عند الباصرة كانهما خط واحد فتنمحي الزاوية وتبطل الرؤية والحاصل ان صورة المرئي
تنطبع في جزء الجليدية ويحيط بزاوية مخروط متوهم راسه عند الباصرة وقاعدته متصلة بالمرئي فكلما كان بعد المرئي
اكثر كان تلك الزاوية والجزء الواقع من الجليدية فيها اصغر ولا ريب ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من المرتسم
في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر فبان ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب البعد من الرائي
انما ينضبط اذا جعل الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو مذهب
الرياضيين يجيء تفصيله ان شاء الله فينبغي ان يرى كما هو سواء كانت الزاوية ضيقة او لا واعترض عليه بوجوه منها انه لم
لا يجوز ان يكون سبب تفاوت المرئي بحسب البعد امر آخر غير ما ذكرتم ومنها ما قال العلامة القوشجي ان القائلين
بخروج الشعاع ايضا يدعون ان صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها ومنها انه يجوز عندكم انطباع
شبح الكبير في الصغير فلا يكون صغر الزاوية سببا لصغر المرئي عندكم الثاني ان للابصار اسوة بسائر الحواس الظاهرة
ولما لم يكن ادراكاتها لمدركاتها بخروج شيء منها واتصالها بالمحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شيء
عنه الى المبصر بل بان يتهيأ صورة المبصر واعترض عليه بانه تمثيل بلا جامع الثالث ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس
مدة طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد في نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة مثلا ثم غمض عينيه
فانه يجد في نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لا يرى ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة
وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا واورد عليه تارة بان صورة المرئي باقية في الخيال
لا في الباصرة قال العلامة القوشجي مجيبا عنه بين المشاهدة والتخييل فرق بين فالارتسام في الخيال هو التخييل
دون المشاهدة ولا شك ان تلك الحال حال المشاهدة لا حالة التخييل ويرد عليه ما يرد ظاهرا ان المشاهدة مشروطة
بالمقابلة بين البصر والمرئي وارتفاع الحاجب ولا كذلك في صورة الاغماض فالقول بكون تلك الحالة حالة
المشاهدة غير صحيح بل الحق ان تلك حالة التخييل وانما يظن انها حالة المشاهدة لمزيد قرب العهد برؤيته ما
غلب العين وتارة بان صورة المرئي في تلك الحالة انما تحصل في الحس المشترك اذا عرفت هذا فاعلم انه استدل
على ابطال هذا المذهب بوجوه الاول انه لو كان الابصار بالانطباع لكان المرئي بالحقيقة هو تلك الصورة فيلزم
ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة ناظره اذ لا ينطبع في ناظره ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح الحكم على العظيم بالعظم مرة لتوقفه
على ادراك المحكوم عليه وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين لما ادركنا بعد الشيء عنا ولما ابصرنا

من حيث هو هو واجيب عنه بان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين تاثرت الحاسة بها فتنبهت النفس فاحست المرئي
الموجود في الخارج على عظمه في جهته بحسب تبعيته فتلك الصورة آلة للابصار لا انها مبصرة بل المبصر هو الموجود
في الخارج الثاني انه لا يخلو اما ان يكون المقدار الكبير كمقدار الجبل والسماء مثلا مع كبره وتشخصه منطبعا في الحاسة ام
لا فعلى الاول يلزم انطباع الكبير في الصغير وعلى الثاني يمتنع ان كما توهم لا قاعدة لانهم عن آخرهم صرحوا بحصول الهوية
الشخصية مع المقدار والوضع المعين في الحاسة يلزم ان لا يكون المعلوم بنفسه حاصلا فلا يصير منكشفا واجاب عنه
المحقق الطوسي في شرح الاشارات بما محصله انه لا استحالة في حصول صورة مقدار الجبل والسماء مثلا ولا يلزم انطباع الكبير
في الصغير من حصول صورة الجبل والسماء مثلا لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة للادراك وفي القوة المدركة
الحالة فيه التي لا تشخص لها من الصغر والكبر من حيث ذاتها ولاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء والجبل مثلا
وذلك لا يضر المساواة بينهما بحسب الصورة فان الصغير والكبير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية ولا يخفى
سخافة هذا الكلام اما اولا فلانه لا يخلو اما ان يكون الانطباع في مادة الجسم المتقدرة بمقدار الجسم الذي هو آلة للادراك او
مادة له فلا ريب انها صغيرة البتة فيلزم انطباع الكبير في الصغير والاكثر يلزم ان يجتمع مقداران في مادة واحدة
ولا يزيد الحجم واما ان يكون في نفس المادة فيكون مقادير جميع العناصر مدركة لان مادة العناصر واحدة بالشخص عندهم
واما ثانيا فلان القوة المدركة وان لم تكن متقدرة بالذات لكن لا ريب في تقدرها بتقدر محلها بالعرض فيلزم
انطباع الكبير في الصغير وذلك محال واما ثالثا فلان الكلام في حصول هوية مقدار الجبل مثلا وهذه الهوية متقدرة
بتقدر خاص فما كان اصغر منه مقدارا لم يكن الهوية المخصوصة حاصلة مع ان مقتضى كلامهم حصول الهوية الشخصية
بعينها واما القول بان الصغير والكبير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية فمما يقضي به العجب لان الكلام
في صورة الهوية الشخصية ولا ريب ان صورة الشخص الكبير كبيرة وصورة الصغير صغيرة والتساوي في الانسان الكبير
والصغير انما هو في الماهية لا في الصورة واجاب المعترض في المحاكمات بان الصغر والكبر من عوارض الهوية العينية
لا الصورة الذهنية فليست الصورة الذهنية صغيرة ولا كبيرة وفيه ان المقدار الشخصي عبارة عن مرتبة معينة صغيرة او
كبيرة فلا يخلو اما ان يكون للصورة الحاصلة من تلك الهوية الشخصية على هذه المرتبة من الصغر والكبر فحينئذ لزم ما الزم
وان لم تكن على هذه المرتبة لم يحصل هذه الهوية واجاب بعضهم بان المقدار امر زائد على الجبل مثلا وعارض له في الخارج
فيحصل صورة الجبل مثلا مجردا عن المقدار ويرد عليه ان الكلام في نفس هوية مقدار الجبل الثالث انه على تقدير
حصول الهوية الخارجية في الحاسة يلزم تكثر التشخص مع اتحاد الوجود وان قيل انه لا يحصل التشخص في الحاسة مع التشخص الخارجي
يقال فلا يحصل المعلوم بنفسه فلا يصير منكشفا واجيب عنه بانه لا استحالة في ان يتشخص المتشخص بالتشخص الخارجي
في الوجود الذهني اذ التشخص في كل ظرف انما يابى الاشتراك في ذلك الظرف لا في ظرف آخر فالتشخص الخارجي

التشخص الخارجي فقط او التشخص الذهني والتشخص بحسب الذهن فقط والحق ان الواحد بالعدد يستحيل تعدده والا لم يكن
واحدا بالعدد وقد نص عليه الشيخ ايضا في الفصل الثاني من ثالثة الهيات الشفاء فتجويز ان يحصل التشخص الخارجي بعينه
في الذهن مما لا ريب في بطلانه وايضا لو كان الحاصل في الذهن هو التشخص الخارجي بعينه فلا بد ان يكون التشخص
الخارجي مشروطا بنحو الوجود الذهني ايضا والا لم يكن التشخص الخارجي بما هو كذلك حاصلا في الذهن فيلزم ان يكون التشخص
الخارجي من الجوهر حين حصوله في الذهن قيامه قائما بنفسه لان التشخص الخارجي والوجود الخارجي متساوقان
والوجود الخارجي للجواهر وجود مستقل بنفسه على تقدير تجويز كون الوجود الذهني متشخصا بالتشخص الخارجي يلزم ان يكون
الموجود الذهني من حيث هو كذلك موجودا خارجيا فيلزم كونه قائما بنفسه ايضا ثم يلزم ان يكون للشيء واحد تشخصان واقول
التشخص عبارة عما يفيد الامتياز عن جميع ما عداه فاذا ميز التشخص الخارجي للتشخص الخارجي عن جميع ما عداه فالتشخص الذهني
ان افاده الامتياز لزم تحصيل الحاصل والا فلا يكون تشخصا قال الثالث مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع
من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر واعلم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة منهم
الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جمع اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة
عند مركزه ثم يمتد الى المبصر متفرقة فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط
لم يدركه ولذا يخفى على البصر المسام التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات وذهب جمع الى ان الخارج من العين خط واحد
مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة فيحصل الادراك بسببه ويتخيل بحركته
هيئة مخروط واستدل على ان الابصار انما يكون بخروج الشعاع اولا بان الانسان اذا راى في المراة وجهه فاما ان يكون
لانطباع صورة من الوجه في المراة ثم انطباع صورة اخرى من تلك الصورة في العين كما توهمه اصحاب الانطباع
واما ان يكون لانعكاس الشعاع الخارج من البصر لصقالتها الى الوجه لا سبيل الى الاول لان صورة الوجه لو انطبعت في المراة
لانطبعت في موضع معين منه ولم تتغير عن موضعها بزوال شيء اخر الا ترى ان الحائط اذا ظهر لانعكاس الضوء عن الخضرة
اليه لزم ذلك اللون موضعا من الجدار ولم ينتقل بانتقال الرائي من مكان الى مكان آخر لكن نرى صورة الشجرة مثلا
في الماء او المراة ينتقل من مكانها في الماء او المراة بحسب انتقالنا فتعين الثاني وهو المطلوب واعترض عليه بان الانطباع
وخروج الشعاع ليسا على طرفي نقيض حتى يمتنع فسادهما معا وليس يجب ايضا ان يكون السبب في كل شيء معلوما لنا على التفصيل
فلم لا يجوز ان يكون كون الصقيل بحيث يكون نسبته الى المرئي كنسبة العين الى الصقيل مقتضيا لحصول الاحساس بذلك
المرئي وان لم نعرف لذلك علة مفصلة وصورة الوجه انما تنطبع في المراة في موضع منها له وضع خاص بالنسبة الى الرائي
والموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي وثانيا ان الاجهر يبصر ليلا لا نهارا والاعشى نهارا لا ليلا
وليس ذلك الا لان الاجهر يتحلل شعاع بصره لقلته بشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيبصر والاعشى لغلظ شعاع بصره

لا يقوى على الابصار الا اذا افاده الشمس قوة وصفاء فان الانسان يرى في الظلمة كان نورا انفصل من عينيه و
اشرق على انفه واذا غمض عينيه على السراج يرى كان خطوطا شعاعية اتصلت بين عينيه وبين السراج واجيب عن
الوجهين بانهما لا يدلان على ان الابصار انما يكون بخروج الشعاع بل على ان في العين نورا وهذا غير منكر اذ في الآلات
الابصار اجسام مضيئة تحللها او غلظها تمنع الابصار ويستدل على ابطال مذهبهم بوجوه الاول ان الشعاع ان كان
عرضا يمتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عيننا على صغرها بل من عين العصفور مثلا جسم يخرق الافلاك
الى كرة الثوابت الثاني ان حركة الشعاع لا يمكن ان تكون طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية لما ثبت في
محله ان لا قسر حيث لا طبع ولا ارادية وهو ظاهر واجيب بانه يجوز ان يكون حركة الى جهة واحدة طبيعية الى ما عداها
من الجهات قسرية وان لم يكن القاسر معلوما لنا والبعض يجوز ان يكون حركته ارادية وظهور انتفاء الارادة مسلم
بسبب الشهرة دون اليقين ومن ههنا ارتكاب كون حركة الشعاع ارادية مكابرة فاضحة الثالث انه لو كان الابصار
بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القمر
قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وهذا باطل قطعا فانا كلما فتحنا العين ابصرنا الثوابت
الرابع انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح وايصالها الشعاع الى ما لا يقابل
الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابل ولا يرى ما يقابله واجاب الشارح القديم للتجريد عن هذه الوجوه بان المراد
بخروج الشعاع ان المرئي اذا قابل العين استعد ان تفيض على سطحه من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع
قاعدة مخروط راسه عند مركز الناظر لكن سموا حدوث الشعاع على سطحه بسبب مقابلته للعين خروج الشعاع عنها اي من العين
على قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء منها قال السيد المحقق قدس سره الشريف في حواشيه
هذا تاويل صحيح لخروج الشعاع من البصر الا ان الظاهر ان الابصار انما يكون بالشعاع الواقع على المرئي فينبغي ان
يرى على مقدار واحد في جميع الابعاد ويمكن ان يدفع بان ذلك الشعاع متفاوت فوسطه اقوى من اطرافه فاذا بعد
المرئي لم ير منه ما ضعف شعاعه والحق ما افاده الاستاذ العلامة مد ظله ان الشعاع الحادث الفائض على سطح المرئي
ان كان موجودا في الخارج ويكون في الخارج قاعدة مخروط شعاعي موجود في الخارج راسه عند مركز البصر فاما ان يحدث
على سطح المرئي بمقابلة بصر كل راء شعاع في الخارج حتى يكون على سطح المرئي الذي يراه الف راء الف شعاع
في الخارج وعلى سطح المرئي الذي يراه راء واحد شعاع واحد في الخارج فذلك سفسطة ظاهرة البطلان او يحدث
بمقابلة عين راء شعاع ولا يحدث بمقابلة عين راء آخر شعاع اصلا فهذا ترجيح بلا مرجح وباطل بداهة وتحقيق الكلام في ان ذلك
الشعاع وذلك المخروط الموجودين في الخارج بل هما جوهران او عرضان لعلك علمت مما ذكرنا ان مذهب اصحاب
الانطباع واصحاب الشعاع كلاهما باطلان واما مذهب الاشراقيين فسياتي الكلام فيه في الدرس الآتي ان شاء الله

قال الشارح كما ذهب اليه صاحب الاشراق الظاهر انه قد ذهب صاحب الاشراق الى ان الابصار انما يحصل بمقابلة
اشراقية بين الباصرة والمرئي بها ينكشف المرئي عند النفس انكشافا حضوريا بشرط سلامة الآلات وارتفاع الموانع من دون
انطباع وخروج شعاع والمشهور فيما بين المتأخرين في تقرير مذهبه ان الهواء المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية
الشعاع الذي في البصر فيصير بذلك آلة للابصار واعترض عليه بوجهين الاول انا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عين
العصفور يستحيل ان يقوى على احالة ما بينه وبين فلك الثوابت بل نقول ان العصفور بل الانسان بل الفيل لو كان كله
نورا ونارا لم يقدر احالته لما في عشرة فراسخ من الهواء المشف فضلا عن هذه المسافة والثاني انه لو توقف الابصار
على احالة المشف المتوسط على حالة تعين البصر على الادراك لكلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى اذ تحصل الآن
لان تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فكلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى وان لم تكن قابلة للاشتداد لو
فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من الباقي لان كل واحد منها علة مستقلة
وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض واما ان يحصل تلك الحالة بكل تلك الاسباب
وهو محال لاستحالة تعليل الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة او لا يحصل شيء منها فيلزم ان لا يحصل الابصار واجاب عنه
العلامة القوشجي في شرح التجريد بانا نختار ان تلك الحالة تحصل لجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة
على معلول واحد شخصي وذلك لانه اذا كان امور يصلح ان يكون كل منها علة مستقلة فايها كان سابقا على سواه من تلك
سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجد من تلك الامور اثنان او اكثر دفعة كانت
العلة المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها لان شرط السبق على ما سواه مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع
اذ عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام لا يلزم من
اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة حينئذ يكون مجموعها لا واحدا واحدا منها فعند اجتماع العيون
نختار ان تلك الحالة تحصل بجميعها ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة لا يقال
اذا ادرك شخص مرئيا وحصل تلك الحالة في المشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص آخر في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة
من عين ذلك الناظر المتأخر فيلزم تحصيل الحاصل او لا يحصل فيلزم ان لا يراه الناظر المتأخر وذلك باطل ولو جوزنا ان
يحصل رؤية الناظر المتأخر بتكيف المشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص بعين شخص آخر ولزم
امكان رؤية الاعمى للمبصرات لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرائط اخرى غير التكيف بكيفية الشعاع هذا كلامه وفيه نظر
اما اولا فلانه يجيء ان شاء الله ان علة عدم المعلول تماهي عدم العلة التامة لا عدم كل واحد واحد من العلل الناقصة اذا اجتمع
اعدامها فتعبر اشتراط السبق فيما يظن تعدد العلل المستقلة يبطل استقلال كل واحد منها واما ثانيا فلان القول بانه عند اجتماع
العيون تحصل تلك الحالة بجميعها ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها ليس بشيء اذ لو فرض اجتماع آلف

قوله فالابصار مثلا الخ اي العلم الحاصل عند الابصار علم حصولي لا حضوري والا لزم كون الآلات الجسدانية مدركة اذ
لا يبقى الحضوري من الحضور عند المدرك في الابصار ليس الحضور الا عند الآلات مع ان الادراك ليس الا من شان المجرد
كما سيأتي والآلات مادية وقوله لم لا يجوز ان يكون المدرك عند الابصار حاضرا عند النفس ايضا لكن بواسطة الآلات كما يستفاد من كلام الشارح
عيون على هيئة مرئي معا فلا يخلو اما ان تحصل تلك الحالة لكثرة المتوسطة بينها وبين المرئي بالمجموع او بكل واحد منها
على الاول يلزم ان يبطل تلك الحالة دفعة اذا فرض انغماض عين من تلك العيون لبطلان علته وهو المجموع بل ينبغي ان لا يحصل لكثرة
بطلان هيئة سائر العيون دفعة وهذا صريح البطلان وعلى الثاني لا يكون علتها مستقلة لجميع العيون بل لكل واحد منها
قوله اي العلم الحاصل عند الابصار آه قال في الحاشية فائدة هذا التفسير ان الابصار ليس بعلم لانه صفة للقوة الباصرة
وهي ليست بعالمة كما قال المحشي فسر الابصار بالعلم الحاصل عند الابصار انتهى ووجه صحة هذا التفسير ان الابصار
سبب للعلم الحاصل به فاطلق اسم السبب واريد به المسبب والقرينة على هذا المجاز ما ذكره المحشي اقول وفائدة التفسير
قوله والا لزم الخ كما ذهب صاحب الاشراق الى ان الابصار انما يحصل باضافة اشراقية بين الباصرة والمرئي بان يكون المبصر
عند النفس انكشافا حضوريا اورد عليه بوجوه الاول ان الحضور الذي يوجب الانكشاف انما هو حضور المعلوم عند العالم
وحضور المبصر ليس الا عند الحاسة وهي ليست بعالمة فالحضور عندها لا يكون كافيا للانكشاف فلا يكون العلم الحاصل الا
حضوريا كيف ولو كان كذلك لزم كون الآلات الجسدانية عالمة مع ان الادراك ليس الا من شان المجرد عندهم كما تقرر
في مقره والى هذا اشار الشارح في الحاشية بقوله لا يخفى ان حضور المبصر الخ قال بعض المحققين قدس سره الا كما ان بعينه
لازم على القول بكون الابصار علما حصوليا لان الابصار لما كان بحصول صورة المبصر في القوة الباصرة وهي غير
مدركة اتفاقا فقد حصل الصورة في غير المدرك فلا يكفي هذا الحصول للانكشاف بل يلزم ان يكون الآلات الجسدانية عالمة
دون النفس لان العالم ما قام به العلم والعلم انما قام بالحاسة فما هو جوابكم فهو جوابنا وهذا الكلام منع كونه في نهاية التحقيق الا
عن مناقشة كما لا يخفى على المتامل واجاب المحشي بان المبصر حاضر عند النفس لكن بواسطة الآلات كما اشار اليه
يكفي للانكشاف الحضوري لا حاجة في العلم الحضوري الى حضوره في ذات العالم كما بين الشيخ اذا المبصر ليس حاضرا
عند المدرك قطعا اذ المدرك ليس الا النفس اشار اليه والمبصر ليس حاضرا عنده انما الحضور لديه من الآلة وهي ليست
الفا فكيف يكفي هذا الحضور للانكشاف الثاني ما قال بعض المحققين قدس سره وهو
غير كاف في الابصار لا يكون مكان المقابلة فلا بد من امر زائد وهو العلم منها الرائي المراد ملاحظته في ارضية الذات
وعلى كل تقدير المبصر نفسه ليس حاصلا وهو شان المبصر مما ليست فيه اما الملائمة فكما في الكلام المتقدم على انه
للابصار شرط ولما ممتنع الابصار بدون ما يجب من المقابلة المرئي لا يرى الا ان يكون في حكم المقابل كما في الالة
وجوه في المرآة وتشابهه عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والرائي مع حجاب كثيف مانع من نفوذ الشعاع وقد حسن

ولعل هذا القدر من الحضور يكفي للانكشاف فالنفي احق بالنفي قوله في هذا المقام اي في مقام الاستدلال على
تخصيص المورد بالعلم المتجدد قوله ينبغي ان الخ اي ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا اولا وبالذات

صاحب الاشراق ان الابصار لا يحصل الا بمقابلة المستنير للعين السليمة وبالجملة الابصار بدون المقابلة ممتنع
عند الجميع ليس مذهب صاحب الاشراق ان وجود المبصر في الخارج مطلقا كاف في الابصار بل مذهبه ان وجود المبصر
في الخارج بشرط كونه مقابلا للباصرة كاف في الانكشاف كما هو مصرح في حكمة الاشراق وغيره من كتبه والشرط المذكور
ليس منشأ الانكشاف ولا داخلا فيه حتى لا يكون المبصر نفسه علما كما هو شان الحضوري فالايراد عليه بانه لو كفى وجود المبصر
في الخارج في الانكشاف لزم كونه مدركا قبل المقابلة مبني على عدم الرجوع الى كلامه اما ثانيا فلانا نقول ان وجود المبصر
في الخارج غير كاف في الابصار بل لا بد من امر زائد لكن نقول هذا الامر الزائد هي الاضافة الاشراقية الى المبصر ولا يلزم
منه ان لا يكون الابصار علما حضوريا نعم يلزم ان لا يكون المبصر نفسه بلا حدوث اضافة اشراقية اليه علما
حضوريا وهذا اللازم ملتزم ثالثا ان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان بالذات وبالاعتبار فاذا انعدم المعلوم
يلزم انعدام العلم مع ان الضرورة تشهد بخلافه اقول هذا الايراد عجيب جدا اذ لا شك في زوال العلم الابصاري
بزوال المبصر فاللازم ملتزم والجواب الحق عندي نفسه عن هذا الايراد بان صاحب الاشراق قائل بعالم المثال فاجرام المحسوسات
حاضرة عند الحس يكون الادراك بحسب وجوده الخارجي فاذا عدم في الخارج يحصل مثاله في ذلك العالم من غير انطباع في الذهن
وانتقاش فيه فلا يتغير علم المبصرات بانتفاء الحضور الخارجي لوجوده في ذلك العالم ولا يخفى انه يظهر من هذا الكلام ان
المبصر حين انعدامه في الخارج يوجد في عالم المثال ويكون العلم المتعلق به ابصاريا عند صاحب الاشراق كما يدل عليه
قوله فلا يتغير علم المبصرات آه مع ان صاحب الاشراق لا يقول بكون العلم المتعلق بالاشياء الموجودة في عالم المثال ابصاريا
مطلقا بل انما يقول ان الصور المرئية في المرايا موجودة في عالم المثال والعلم المتعلق بها ابصاري وذلك لانه ذهب في باب
اصل الرؤية الى ان المرئي بعينه هو الشخص الخارجي وفي رؤية الشيء بالمرآة الى ان المرئي هو الصورة المثالية الموجودة في
عالم المثال كما صرح به صدر الشيرازي في حواشي حكمة الاشراق فالاشياء الموجودة في عالم المثال عنده ليست الا الصور المتخيلة
او المرئية في المرايا والعلم المتعلق بالصور المتخيلة تخيل وبالصور المرئية في المرايا ابصار واما كون العلم المتعلق بالاشياء
الغائبة عن الباصرة الموجودة في عالم المثال ابصاريا مطلقا فليس مطابق لتصريحاته بل مخالف لتصريحاته فتامل ولا تخبط
قوله ولعل هذا القدر الخ قد عرفت ان هذا القدر من الحضور لا يكفي للانكشاف الحضوري ان توهم صاحب الاشراق كفايته لم
قوله اي ينبغي آه دفع لما عسى ان يتوهم ويقال ان قول الشارح ينبغي ان يكون الخ آه لا يدل على تخصيص المقسم بالعلم
الحادث اذ حاصله لا يزيد على ان المنطقي لا يبحث الا عن الموصل والحجة من حيث ايصالهما الى مجهول تصوري او

ليستحسن جعله مورد القسمة في اثناء اثبات الاحتياج الى المنطق فافهم قوله وما هو الا العلم الحصولي لان البداهة والنظرية من شان الحصولي الحادث دون غيره اذ من المعلوم تحقق التقابل بالمعنى المصطلح المتعارف بين البداهة والنظرية وانتفاء التضايف والايجاب والسلب

واختصاص بها وهذا لا يستلزم ان يكون المقسم هو الحصولي الحادث بل يجوز ان يكون المقسم مطلق الحصولي الى آخره هو موضوع المهملة والاحكام الثابتة للافراد ثابتة لمطلق الشيء فالانقسام الى البداهة والنظرية والمداخلة في الكسب والاكتساب والاختصاص بهما كما انه ثابت للحصولي الحادث ثابت لمطلق الحصولي ايضا فلمطلق الحصولي ايضا دخل في الاكتسابات واختصاص بها فلا حاجة الى تخصيص المقسم بالحصولي الحادث ووجه الدفع ان المراد بدخول المقسم في الاكتسابات واختصاصه بها ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا اولا وبالذات ومعنى آخر ان الكاسب والمكتسب والبديهي والنظري اولا وبالذات ليس الا العلم الحصولي الحادث واما مطلق الحصولي فانما يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا في ضمن الحصولي الحادث فالانقسام الى البديهي والنظري والاختصاص بها للحصولي الحادث بالذات ولمطلق الحصولي بالعرض بمعنى ان بعض افراده متصف بها ولذا لا يصح تقسيمه اليهما الا بعد التخصيص بالحادث والحاصل انه ينبغي ان يكون للمقسم دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية واختصاص بها حقيقة وبالذات ولا دخل فيها ولا اختصاص بها الا للحصولي الحادث فالمقسم للتصور والتصديق ليس الا العلم الحصولي الحادث فان قلت البداهة والنظرية من صفات المعلوم عند الشارح كما صرح به في حواشي شرح التهذيب فكيف يصح منه القول بان العلم الذي هو مورد القسمة ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا قلت البداهة والنظرية وان كانتا من اوصاف المعلوم عنده لكن لما كان العلم والمعلوم متحدين عنده ذاتا كما تحقق فيصح القول بكون العلم ايضا كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا وان كان باعتبار معلومه ثم ان اختصاص مورد القسمة بالاكتسابات التصورية والتصديقية ومداخلته فيهما بمعنى ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا اولا وبالذات في حيز المنع بل في حيز البطلان كما عرفت واختصاصه بها ومداخلته فيهما بمعنى مداخلة بعض افراده فيهما واختصاصه بها مسلم لكنه غير مفيد للمطلوب كما لا يخفى

قوله ليستحسن آه وجه الاستحسان ان المنطقي انما يبحث عن المعرف والحجة من حيث ايصالهما الى المجهول التصوري او التصديقي فغرضه لا يتعلق الا بالعلم الذي يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا اولا وبالذات فالعلم الذي لا دخل له في الاكتسابات بمعزل عن غرضه وغايته فلا يليق ان يجعل مورد القسمة في اثناء الاحتياج الى المنطق فتدبر

قوله اذ من المعلوم آه فيندفع لما قيل ان مطلق المنافاة بين البداهة والنظرية مسلم واما المنافاة باحد الوجوه الاربعة التي حصروا التقابل فيها فغير مسلم وحاصل الدفع دعوى البداهة في ان البداهة والنظرية متقابلان تقابلا اصطلاحيا لصدق معنى التقابل المصطلح على تقابلهما وهو انهما لا يجتمعان في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة

اما الاول فظاهر واما الثانی فلعدم جواز ارتفاعهما معا من شیء کما نص علیه شارح حکمة العین حیث قال قد یکون احدهما
ای الایجاب والسلب کاذبا فقط لاستحالة اجتماعهما علی الصدق والکذب معا انتهی والبداهة والنظریة لیستا علی هذه
الشاکلة ضرورة ارتفاعهما من العلم علی تقدیر کونهما صفة للمعلوم ومن المعلوم علی تقدیر کونهما صفة للعلم فتعین التضاد علی تقدیر
وجودیتهما والعدم والملکة علی تقدیر عدمیة احدهما وهی البداهة ومن شرط الاول امکان التوارد بین علی محل الآخر

قوله اما الاول فظاهر آه وذلک لان التضایف هو کون الشیئین بحیث لا یمکن تعقل احدهما الا بالقیاس الی الآخر والبداهة والنظریة لیستا
قوله فلعدم جواز آه لانه لا یخلو موجود عنهما لکونهما فی قوة النقیضین عند وجود الموضوع +
قوله حیث قال آه اقول انت تعلم ان الحکم بکون احد المتقابلین بالایجاب والسلب صادقا والآخر کاذبا مخصوص
بالایجاب والسلب المرکبین المسمی عند المعتبرین بالقضایا اذ الصدق والکذب انما یتصف بهما النسبة الحاکیة اما الایجاب
والسلب المفرد ان فلا صدق فی شیء منهما ولا کذب قال الشیخ فی الشفاء ان المتقابلین بالایجاب والسلب ان لم یحتملا
الصدق فبسیط کالفرسیة واللافرسیة والا فمرکب کقولنا زید فرس وزید لیس بفرس فکان اطلاق هذین المعنیین علی
موضوع واحد محال والتفتر قال فی الشفاء من التقابل الایجاب والسلب معنی الایجاب وجود ای معنی کان مع ارکان
باعتبار وجوده فی نفسه او وجوده لغیره ومعنی السلب لا وجود ای معنی کان سواء کان لا وجوده فی نفسه او لا وجوده
لغیره اذا عرفت هذا فاعلم ان الکلام ههنا فی الایجاب والسلب الذی هما من اقسام التقابل وهو الایجاب والسلب
مطلقا سواء کان فی القضایا او فی المفردات فایراد قول شارح حکمة العین ههنا غیر مناسب اذ کلامه لیس الا
فی الایجاب والسلب المرکبین اذ الایجاب والسلب البسیطان لا صدق فیهما ولا کذب فان قلت اذا نسب الایجاب
والسلب المفردان الی موضوع واحد یکون احدهما صادقا والآخر کاذبا بالضرورة قلت عند انتسابهما الی موضوع واحد
یحصل قضیتان موجبتان احدهما محصلة والاخری معدولة فیجوز ان یکذبا عند عدم الموضوع بخلاف الایجاب والسلب
المرکبین فان احدهما صادق والآخر کاذب لا یکذبان معا فکان الاولی ان یکتفی علی قوله فلعدم جواز ارتفاعهما عن شیء
اذ ارتفاع الایجاب والسلب مطلقا عن شیء ای موضوع موجود ضرورة ان المعدوم لا شیء محال بالبداهة العقلیة والمکذوبة
قوله والبداهة والنظریة آه لان المتقابلین بالایجاب والسلب لا یرتفعان عن موضوع موجود فلو کان
التقابل بین البداهة والنظریة بالایجاب والسلب لزم ان یکون ارتفاعهما عن شیء محالا مع ان الاعیان
الخارجیة وکذا کنه الباری جل شانه لا یتصف بالبداهة ولا بالنظریة والتفتر علی تقدیر کونهما صفتین للمعلوم لا یکون
العلم متصفا بهما وعلی تقدیر کونهما صفتین للعلم لا یکون المعلوم متصفا بهما فعلم ان التقابل بین البداهة والنظریة
لیس بالایجاب والسلب فمن جوز ان یکون التقابل بینهما تقابل الایجاب والسلب فقد اتی بالاعیاء
قوله فتعین التضاد آه هذا بحسب اصطلاح الفلسفة الاولی فان الشیئین المتقابلین الذین لا یکون احدهما سلبا للآخر

ومن شروط الثاني من جانب الوجودي فقط وفي الحضوري والقديم لا يتصور ذلك لان الترتب على النظر الذي
هو مجموع الاشتغالين التدريجيين لا يكون الا الحصولي الحادث كما تشهد به الضرورة فاتصافهما بالبداهة ايضا مستلزم
لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ويتجه عليه ان ترتيب التوارد من الجانبين او من جانب على المحل مخصوص
المطلق اي على شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا مسلم ومتصور ههنا كيف لم لا يجوز ان يكون مطلق العلم جنسا
والقديم وعدمهما وارتياب في اتصافه بالنظرية والقول بالعرضية لا يخلو من مقابلة المنع بالمنع

ولا يتوقف تحقق كل منهما على ما هيتهما بحسب الاصطلاح تأمل يا طبيعيا من فاستعمال الصفتين غير كامل في الفلسفة كما صرح الشيخ في تعليقاته
قوله فاتصافهما بالبداهة الخ يعني ان الحضوري والقديم اذا لم يتصفا بالنظرية فلا يمكن ان يكونا متصفين بالبداهة
ان الاتصاف بالبداهة يستلزم الاتصاف بالنظرية اما على تقدير كونهما ضدين فلان الاتصاف باحد الضدين مشروط بالاتصاف
بالضد الآخر واما على تقدير كونهما عدما وملكة فلان المتصف بالعدم يجب صلوحه للاتصاف بالملكة واذا لم يصلحا للاتصاف
بالملكة لم يصلحا للاتصاف بالعدم ايضا وبالجملة اتصافهما بالبداهة يستلزم اتصافهما بالنظرية واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم
قوله ويتجه عليه الخ يمكن تقرير هذا الايراد على وجهين الاول ما قرره المحشي والثاني ان ما يجب في التقابل بالعدم والملكة صلوح
العدم للاتصاف بالملكة اعم من ان يكون الموصوف صالحا لشخصه او نوعه او جنسه قريبا كان الجنس او بعيدا واذا كان كذلك
فالكيفية وان لم يتصف بها الحضوري والحصولي القديم بخصوصهما لكن جنسهما وهو مطلق العلم صالح للاتصاف بالنظرية وبالذات
من الصلوح كان لاتصافهما بها واجاب عنه في التقرير بعض المحققين مطابقا لما قال السيد الشريف في حواشي شرح حكمة
الاشراق بان صلوح جنس الموضوع او نوعه مطلقا لا يكفي في تقابل العدم والملكة كيف لو كان كافيا لصح اتصاف الحجر
بالسكون الارادي نظرا الى صلوح جنسه وهو الجسم بالحركة الارادية في ضمن الحيوان بل لا بد من صلوح العدمي للاتصاف بالوجودي
سواء كان هذا الصلوح لشخصه بالذات او لنوعه بالذات لا بالعرض لتحقق النوع فيه او لجنسه بالذات لا بالعرض لتحقق
الجنس فيه وشيء من الحضوري والقديم لا يصلح للاتصاف بالنظرية لا لشخصهما بالذات ولا لنوعهما او جنسهما لكن
لان التوقف على النظر من العوارض اللازمة للعلم الحصولي الحادث وانما يتصف مطلق الحصولي او مطلق العلم بالتوقف على النظر
لاجل اتصاف فرد من العلم الحصولي الحادث وهذا يصلح جوابا عن التقرير الذي قرره المحشي ايضا واما الجواب الذي
اشار اليه المحشي بقوله والقول بالعرضية الخ وحاصله منع كون مطلق العلم جنسا للحضوري والقديم لاحتمال
كونه عرضا عاما فلو اجيب به عن التقرير الذي قرره المحشي فيرد عليه ورودا ظاهرا ما اورده بقوله لا يخلو من
مقابلة المنع بالمنع لان المورد مانع فلا يجوز في مقابلة المنع وابداء الاحتمال بل لا بد من اقامة الاستدلال
على كونه عرضا عاما ولو اجيب به عن التقرير الذي قررنا فدفعه لا يخلو عن صعوبة الا ان يحال الكلام
على مسلماتهم وهم لا يسلمون كون العلم عرضا عاما بل يصرحون بكونه جنسا فلا يصلح هذا الجواب من قبلهم

على ان عدمية النظرية ايضا محتمل بناء على ان يفسر بعدم امكان حصوله بدون النظر وعدمية بعدمية ونية فيه تامل فانه
من جنح اهن التعليق قوله يطلق على معنيين اي في سائر الاستعمال الا انه قد يطلق على تعاشي النفس تاثرها بالصورة

قوله على ان عدمية النظرية آه ايراد آخر اورده المحشي من عند نفسه حاصله انه يجوز ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة ويكون البداهة ملكة والنظرية عدمها بناء على ان يفسر البداهة بامكان حصوله بدون النظر والنظرية بعدم امكان حصوله بدونه ح يجوز اتصاف العلم القديم والحضوري بالبداهة اذ اللازم ح ليس الا صلوح محل النظرية للاتصاف بالبداهة لا العكس حتى لا يمكن ان يكونا متصفين بالبداهة وفيه وهن ظاهر اذ هذا التفسير مع كونه خلاف ما هو المشهور فيما بينهم يستلزم ان يكون النظرية وجودية لان الامكان عبارة عن سلب الضرورة فعدم الامكان يكون ايجابا للضرورة لما تقرر ان نفي النفي يرجع الى الاثبات ولعل المحشي الى هذا اشار بقوله وفيه ما فيه ثم هيهنا كلام من وجوه منها ان المراد بامكان توارد الضدين وتعاقبهما على موضوع واحد الذي هو شرط التضاد ان لا يابى كل من الضدين ان يتعقب الآخر ويتعقبه الآخر وان ابت خصوصية ذات الموضوع عن ذلك وذلك متحقق على تقدير اتصاف العلم الحضوري والقديم بالبداهة اذ البداهة لا تابى من ان يتعقب النظرية اياها فتردعلى موضوعها وان كان الموضوع بخصوصه يابى عن ذلك ثم اجاب عنه بعض المحققين قدس سره بان القدم والحدوث من لوازم الهوية الشخصية فما يكون منافيا للقدم فهو مستحيل بالذات على الهوية القديمة والنظرية منافية للقدم فيابى الموضوع بهويته عن عروضها اياه ومن شرط التضاد صحة معاقبة الآخر على موضوع احدهما بالنظر الى الموضوع بما هو موضوع ولعل التحقيق ان يقال ان معنى تعاقبهما على موضوع بعينه بالنظر الى طباعهما مع قطع النظر عن خصوص حال الموضوع ان لا يوجب انتفاء شيء منهما بالنظر الى طبيعته بطلان الموضوع حتى يمكن ان ينتقل من كل منهما الى الآخر ولا ريب ان طبيعة النظرية تقتضي الواسطة في العلم وحدوث الموصوف بها وطبيعة البداهة تقتضي انتفاء تلك الواسطة وان لم تقتض الحدوث فالعلم والمعلوم الواحد بعينه لا يتصف الا بواحد منهما وينتفي بانتفائه بالنظر الى طباعهما فليس بينهما تقابل التضاد وحاصل هذا الكلام ان الوجود الخاص للعلم وكذا للمعلوم ان كان مكتسبا من النظر فلا يمكن تحققه بدون النظر وان كان غير مكتسب منه فلا يمكن ان يكون هو بعينه مكتسبا منه فلا يمكن توارد البداهة والنظرية على موضوع واحد سواء كان ذلك الموضوع هو العلم او المعلوم فليس بينهما تقابل التضاد وهذا سواء كانت البداهة والنظرية مختصتين بالعلم الحصولي الحادث ام لا بل ليس بينهما الا تقابل العدم والملكة فيبطل ما يشعر به الاستدلال من صحة احتمال كونهما متضادين ومنها ان الدليل على تقدير تمامه انما يدل على ان البداهة والنظرية من خواص العلم الحصولي الحادث ثم ان العلم القديم والحصولي لا يتصفان بالبداهة والنظرية واما دلالته على ... التصور والتصديق ... [illegible]

كما هو مذهب من يذهب الى ان العلم من مقولة الانفعال قوله قال العلامة الخ مبنى الخلاف اتفاقهم على ان ما هو العلم حقيقة هو مورد التقسيم
ثم اختلافهم في تعيين مصداقه فمال الجمهور الى المعنى الاول ومال بعض الافاضل عنه الى الثاني ۱۲

ومنها ان الشارح ذهب الى ان البداهة والنظرية من صفات للعلوم وانهما لا يختلفان باختلاف الاشخاص
والاوقات وان النظري ما يتوقف مطلق حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق عليه فعلى هذا المذهب
لا يمكن ان يكون بينهما تقابل التضاد او تقابل العدم والملكة اذ من شرط التضاد امكان توارد كل من الضدين
على موضوع الآخر ومن شرط التقابل بالعدم والملكة صلوح محل العدمي للاتصاف بالوجودي ومن المستحيل ان يكون
الشيء الذي لا يتوقف نحو من انحاء حصوله على النظر هو ما يتوقف نحو من انحاء حصوله عليه فتوارد البداهة والنظرية
على موضوع واحد واتصاف محل احدهما بالآخر مستحيل فلا يصح الاستدلال اساسا اذ كما لا يصح ان يكون بينهما
الايجاب والسلب والتضايف لا يصح ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة والتضاد ايضا على هذا المذهب ومع ذلك يجوز
على هذا التقدير اتصاف العلم الحضوري القديم بالبداهة والنظرية اذ على هذا التقدير يكون معنى اتصاف العلم بالبداهة ان لا
ان يتعلق بشيء يتوقف مطلق حصوله على النظر او لا يتوقف حصوله المطلق عليه لا خفاء في انه كما يمكن اتصاف العلم الحصولي
الحادث بهما بهذا المعنى كذلك يمكن اتصاف العلم القديم والحضوري بهذا المعنى ايضا كذا افاد الاستاذ العلامة طال ظله

قوله كما هو مذهب من يقول الخ اعلم انهم وان قالوا ان العلم بمعنى قبول النفس للصورة وتأثرها بها من مقولة الانفعال
لكنه ليس بشيء اذ مقولة الانفعال عبارة عن التأثر التجددي اي قبول الاثر يسيرا يسيرا ولذا قال الشيخ الاولى في
تعبير مقولة الانفعال ان يقال مقولة ان ينفعل ليكون ادل على التجدد وتلك المقولة هي نفس الحركة كما حقق الشيخ
في طبيعيات الشفاء وانتقاش الصورة في النفس وتأثرها بها ليس من هذا الباب ولعل منشأ الاشتباه اشتراك لفظ القبول
والتأثر بين مطلق الاتصاف بشيء وبين الاتصاف على سبيل التدريج هكذا قال الاستاذ العلامة في بعض كتبه

قوله مبنى الخلاف الخ اعلم انهم بعد اتفاقهم على ان العلم حقيقة ما يتصف بالضرورة والاكتساب بالحد والبرهان
والانقسام الى التصور والتصديق والمطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه اختلفوا في ان ما هذا شأنه اي شيء هو
فذهب الجمهور الى ان ما هذا شأنه هي الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب الاكثرون الى
ان الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل متحدة مع ذي الصورة بحسب الماهية مغايرة لها بحسب التشخص فالحاصل
في الذهن والموجود في الخارج متحدان بالذات والماهية متغايران بالتشخص وذهب بعضهم الى ان الحاصل في الذهن
شبح الشيء ومثاله المغاير له بالماهية والتشخص واستدل الاولون على ما ذهبوا اليه بوجهين الاول ان الشبح يكون مباينا
لذي الشبح والمباين لا يكون كاشفا للمباين الآخر وفيه انه دعوى من غير دليل بل للقائل ان يقول للشبح مع كونه
مباينا لذي الشبح علاقة معه وهي المحاكاة وهذه العلاقة كافية للانكشاف ولا حاجة الى القول بحصول نفس الشيء

والعلامة جمع بينهما كما جمع العلامة القوشجي بين حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها فكان العلم عنده
مشتركا لفظيا بينهما وفيه ما فيه قوله في الحاشية الاولى علم انه الخ المراد بالاول الاول تحققا وبالثاني الثاني خلافه والحاصل انه
ظن قوم ان ما به الانكشاف فيما عدا الحضوري هو الحصول

قوله بل على القول بحصول نفس الشيء يلزم مفاسد لا تحصى وقبائح لا تكاد تستقصى سيجيء ذكر بعض منها ان شاء الله تعالى الثاني
ان من دلائل الوجود الذهني على تقدير تماميتها انما تثبت ان الحاصل في الذهن نفس الشيء اذ الحكم من الشبح لا يتعدى الى
ذي الشبح المغاير له بالماهية وفيه انه قد لا يحصل نفس الشيء في الذهن باعترافهم ايضا كما في علم الشيء بالوجه فكما تعدى
الحكم من الوجه المرئي الوجه المغاير له بالماهية فلم لا يجوز ان يتعدى الحكم من الشبح الى ذي الشبح المغاير له بالماهية
وسيجيء الكلام في تحقيق هذا المرام ان شاء الله تعالى وذهب بعض الافاضل كالكاتبي وغيره الى انه عبارة عن حصول صورة الشيء
في العقل وهذا ايضا باطل بالوجوه التي ستأتي ان شاء الله تعالى وعليه ان الكلام في العلم الذي هو منشأ الانكشاف حقيقة
والحصول بمعنى اشتراكي لا يصلح ان يكون منشأ للانكشاف حقيقة اولا وجود له الا بالمنشأ فالعلم حقيقة هو ذلك المنشأ
قوله والعلامة جمع بينهما الخ اقول هذا الجمع عجيب جدا اذ حصول الصورة من مقولة الاضافة كما هو المشهور والصورة الحاصلة
من الشيء عند العقل من مقولة الكيف عندهم والمقولات حقائق متخالفة متباينة كما تقرر في مقره فكيف يصح
ان يقال ان الصورة وحصول الصورة كلاهما علم بمعنى منشأ الانكشاف اذ لا يعقل امر مشترك بين الحقائق
المندرجة تحت المقولات المتباينة والحاصل لا معنى لكون حصول الصورة علما بمعنى منشأ الانكشاف كما عرفت آنفا
قوله كما جمع العلامة القوشجي آه هذا التنظير ليس في محله اذ العلامة القوشجي لم يجمع بين حصول الاشياء بانفسها
وحصول الاشياء باشباحها اصلا بل قال ان الموجود في الذهن امران احدهما حاصل فيه وليس بقائم به وهو المعلوم
والثاني قائم به ومغاير للحاصل في الذهن اي المعلوم وهو العلم وهو من مقولة الكيف وهذا ليس جمعا بين المذهبين
اذ مراده بالقائم الكيفية الادراكية القائمة بالذهن المتعلقة بالمعلوم وهي ليست عبارة عن الشبح اذ الشبح
عبارة عن الشيء المأخوذ ممن هي الصورة المغايرة له بالماهية والكيفية الادراكية غير مأخوذة ممن هي الصورة بل
هي امر آخر وراء ذلك الشيء المأخوذ فالقول بالكيفية الادراكية ليس قولا بالشبح والمثال حتى يكون
مذهب العلامة القوشجي جمعا بين المذهبين وسيجيء ان شاء الله ما يبطل به هذا التوهم باتم تفصيل
قوله فكان العلم آه وذلك لان الصورة الحاصلة وحصول الصورة حقيقتان مختلفتان مندرجتان تحت
مقولتين متباينتين اعني الكيف والاضافة ولا يعقل معنى مشترك بين الحقائق المندرجة تحت المقولات المتباينة
الا ان يكون المقولات اجناسا عالية وانت تعلم ان الصورة الحاصلة وحصول الصورة كلاهما علم
بمعنى منشأ الانكشاف ومصداق العالمية عند العلامة الشيرازي كما يظهر من كلامه في درة التاج

فهو العلم حقيقة وعليه هذا كون العلم من مقولة الاضافة كما ظن آخرون بل انه الانكشاف ومن مقولة الانفعال والضرورة
تشهد بان ما هو انكشاف هو الصورة الحاصلة ومن مقولة الكيف بل يمكن ان يستدل عليه بان يقال الاضافة والانفعال
لا توصف بالمطابقة ولا شيء مما لا يوصف بالمطابقة بعلم فلا شيء من الاضافة والانفعال بعلم وينعكس بالعكس المستوي
الى قولنا لا شيء من العلم باضافة وانفعال فينبغي ان لا يطلق عليه الحصول الا بالمعنى المصدري اصطلاحا دون ما به الانكشاف
وهذا كما ان مطلق العلم انما يطلق على الحضور والحصول بالمعنى المصدري على الحالة الحاصلة بمعنى ما به الانكشاف

فلو كان العلم عنده مشتركا لفظيا لم يصح منه القول بكون كل منهما مورد القسمة وكون كل منهما منشأ الانكشاف غاية الامر
انه لا يصح القول بكون العلم بمعنى منشأ الانكشاف مشتركا معنويا بين المعنيين ولعل هذا ما اشار اليه المحشي بقوله وفيه
قوله فهو العلم حقيقة آه قد عرفت انه لا يصح القول بكون حصول الصورة علما حقيقة وستعرف جوابا آخر لابطاله
قوله وعليه هو آه انت تعلم ان حصول الصورة ليس الا الوجود الانطباعي للصورة كما سيصرح الشارح والوجود وغيره من الامور
العامة ليست داخلة تحت مقولة من المقولات لانها بسائط عقلية فلا جنس لها ولا هي اجناس لشيء ولا فرد لها سوى الحصص
وهي بالقياس الى حصصها نوع حقيقي كما صرحوا به فعلى تقدير كون العلم عبارة عن حصول الصورة لا يكون العلم داخلا
تحت مقولة من المقولات اصلا وبهذا انتظم وجه آخر لابطال كون العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل
قوله ومن مقولة الانفعال آه قد عرفت ما فيه فتذكر قوله والضرورة تشهد آه بل الضرورة تشهد بان العلم بمعنى منشأ
الانكشاف حقيقة واحدة محصلة والصورة الحاصلة من الشيء سواء كانت متحدة مع ذي الصورة بحسب الماهية
او متغايرة لها بحسبها لا يمكن ان تكون حقيقة واحدة وتنقيح الحقائق وان كان عسيرا لكن كونه حقيقة واحدة
لعلها من الفطريات مع ان الفلاسفة ايضا صرحوا بان العلم جنس تحته نوعان ومن هيهنا ظهر ان العلم
بمعنى الصورة الحاصلة لا يصح ان يكون من مقولة الكيف مطلقا ولهذا المقام تفصيل وتحقيق ستطلع عليه ان شاء الله
قوله بل يمكن ان يستدل آه هذا الاستدلال ماخوذ من كلام المحقق الطوسي ولا يخفى سخافته لانه ان اريد
بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه اتحاد العالم مع المعلوم وعدمه فلا نسلم ان المطابقة واللامطابقة
بهذا المعنى من شان العلم ودعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموع وان اريد بها الانكشاف الواقعي للمعلوم
وعدمه فنسلم ان المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شان العلم لكن لا نسلم ان ذلك المطابق واللامطابق
هي الصورة الحاصلة بل يجوز ان يكون حالة ادراكية كما سيحققه الشارح فان قلت دلائل الوجود الذهني
لو تمت لدلت على ان الحاصل في الذهن هو العلم قلت دلائل الوجود الذهني على تقدير تمامها
لا تدل الا على حصول المعلوم في الذهن حين تعلق العلم به واما دلالتها على ان الحاصل في الذهن هو العلم فكلا
قوله الا بالمعنى المصدري آه وذلك لان المعنى المصدري لغة هو ما يعبر عنه بالفارسية بدانستن وهو مغاير لحصول الصورة

قوله فلا يتوهم ما يتوهم آه قال في الحاشية مرجع لا توهم المحشي محمد عظيم حيث قال هذه العبارة سهو من قلم الناسخ انتهى لا يخفى ان هذا الاحتمال هو الظاهر وأما ما قال المحشي في التوجيه فسيظهر سخافته باعتراف قوله فافهم قال في الحاشية فيه اشارة الى انه لا يصح ان يكون المعنى المصدري مقدما تحققا وجودا لان المعاني المصدرية انتزاعية والانتزاعيات لا تحقق الا بعد تحقق مناشي الانتزاع انتهى تحقيقه ان المعاني الانتزاعية لها نحوان من التحقق والوجود الاول تحققها بتحقق منشأ انتزاعها والثاني تحققها في الذهن بعد الانتزاع فالنحو الاول من تحققها ووجودها عين تحقق المنشأ ووجوده فلا يتخيل كونها بهذا النحو من التحقق الوجود مقدما على المنشأ اذ هذا النحو من تحققها ووجودها ليس مغايرا لتحقق المنشأ ووجوده والتقدم والتأخر انما يتصور بين امرين متغايرين في الواقع واما النحو الثاني من وجودها فهو متأخر عن المنشأ لانه تابع لانتزاع المنتزع فلا معنى لكونه مقدما على المنشأ قال الشارح اقول يلزم على هذا التقدير آه حاصله انه يلزم على تقدير كون العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي مع انه سيظهر انهما نوعان مختلفان وجه اللزوم ان الحصول عبارة عن الوجود الذهني والوجود معنى مصدري انتزاعي والمعاني الانتزاعية لا افراد لها سوى الحصص وهي تكون متحققة بالحقيقة اذ لا حقيقة لها سوى المعنى المصدري الذي هي حصص له فلو كان العلم عبارة عن الحصول يلزم كون التصور والتصديق اللذين هما فرداه متفقين نوعا وهو باطل واعترض عليه بان هذا التخصيص ليس في موضعه لان العلم الحصولي سواء كان بمعنى حصول الصورة او الصورة الحاصلة يلزم على التقديرين ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي اما على المعنى الاول فللدليل المذكور ههنا واما على الثاني فلان العلم بمعنى الصورة الحاصلة متحد مع المعلوم بالذات فاذا تعلق التصور بكنه التصديق يلزم اتحادهما بالذات اقول لا يخفى على من له ادنى مساس ان اتحاد التصور والتصديق على تقدير كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة انما يلزم من القول باتحاد العلم والمعلوم بالذات لا من تفسير العلم بالصورة الحاصلة اذ لو فسر العلم بالصورة الحاصلة ويرتكب التغاير بين العلم والمعلوم فلا يلزم الاتحاد النوعي بين التصور والتصديق اصلا واما اتحادهما على تقدير كون العلم عبارة عن حصول الصورة فانما لزم من القول بكون العلم عبارة عن حصول الصورة ولا مدخل فيه لكون العلم والمعلوم متحدين اصلا والحاصل انه يلزم من القول بكون العلم عبارة عن حصول الصورة ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي ولا يلزم من القول بكونه عبارة عن الصورة الحاصلة اتحادهما نوعا الا اذا قيل ان العلم والمعلوم متحدان فقد ظهر وجه التخصيص الذي ذكره الشارح نعم يرد على الشارح ان هذا الايراد بعينه وارد على تقدير القول بكون العلم حالة ادراكية منتزعة عن الصورة موجودة بوجودها

اقول الخ المقصود منه ابطال ما ای بعض الافاضل بالكلية وكلية رای العلامة

كما ينطق به كلامه فيما بعد لان الامر الانتزاعي لا حقيقة له عنده الا ما حصل في العقل ولا فرد له عنده سوى حصة حقيقة
فيكون الحالة الادراكية الغير لكونها انتزاعية تمام حقيقة افرادها ولا تكون لها افراد سوى الحصص المتحققة بالنوع فيلزم ما لزم
قوله المقصود الخ قيل التحقيق عندهم ان التصور والتصديق بالمعنى الاول نوعان متباينان من العلم واما انهما
بالمعنى الثاني ايضا نوعان متباينان فليس له اثر في كتبهم ولا الحكم به وجدان ولا برهان فان كان المراد لزوم
الاتحاد النوعي بين التصور والتصديق بالمعنى الاول فالملازمة ممنوعة اذ لا يثبت بالدليل الذي ذكره الشارح
وان كان المراد لزومه بينهما بالمعنى الثاني فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم وكونه خلاف التحقيق ممنوع ويصح
يجوز ان يكون كلا التقسيمين صحيحا الا انه يكون تقسيم الصورة اليهما بالمعنى الاول المشهور من قبيل تقسيم الجنس
الى النوعين وتقسيم حصول الصورة اليهما بالمعنى الثاني من قبيل تقسيم النوع الى صنفين وبهذا التوجيه يندفع الاشكال
عن العلامة اذ المتباينان بالنوع التصور والتصديق اللذان هما قسمان للصورة الحاصلة ومتحدان بالنوع
اللذان هما قسمان لحصول الصورة فيصح كل واحد من قولي التباين النوعي بين التصور والتصديق واتحادهما في الافراد
الحصصية مطلقا بالنوع بخلاف بعض الافاضل فانه لا سبيل الى تصحيح القول الاول على مذهبه انتهى ونحن
نقول انما يصح ما ذكره هذا القائل لو كان الاختلاف الواقع بين القدماء والمتاخرين في ان التصور والتصديق
نوعان متباينان او متحدان ذاتا ومختلفان متعلقا فقط مبنيا على الاختلاف الواقع في تفسير العلم حتى يكون
التصور والتصديق مختلفين حقيقة على راي من فسر العلم بالصورة الحاصلة ومتحدين ذاتا مختلفين متعلقا فقط على
راي من فسره بحصول الصورة مع ان الامر ليس كذلك اذ كثير من المتاخرين القائلين بكون التصور والتصديق متحدين
نوعا فسروا العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل كما لا يخفى على المتتبع لكلامهم وبعضهم مع القول بتباين التصور
والتصديق بحسب الحقيقة فسروا العلم بالوجود الانطباعي للصورة كصاحب الافق المبين ومن تبعه وبالجملة الاختلاف
الواقع في ان التصور والتصديق هل هما نوعان متباينان ام متحدان بحسب الحقيقة مختلفان بحسب التعلق فقط
لا تعلق له بالاختلاف الواقع في تفسير العلم بل هذا اختلاف بين القدماء والمتاخرين برأسه فالقول بان التحقيق
عندهم ان التصور والتصديق بالمعنى الاول نوعان متباينان واما انهما بالمعنى الثاني ايضا كذلك فليس له اثر في كتبهم
ليس بشيء اذ ليس لما ذكره هذا القائل اثر في كتبهم انما المذكور في كتبهم ان التصور والتصديق نوعان متباينان عند القدماء
ومتحدان ذاتا مختلفان متعلقا عند المتاخرين سواء كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة او عن حصول الصورة
غاية الامر انه لا يصح القول بالتغاير النوعي بينهما على تقدير تفسير العلم بحصول الصورة كما بينه الشارح
اذا عرفت هذا فاعلم انه لما كان التحقيق ان التصور والتصديق نوعان متباينان كما ذهب اليه القدماء وتفسير العلم

بحصول الصورة باطل قطعا لانه مستلزم للاتحاد النوعي بين التصور والتصديق وهذا مثل كلمة رأى العلامة قطعا كما اختار ذكر

قال الشارح وهو خلاف التحقيق اعلم ان التحقيق ان التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان بالنوع ولعل هذا ظاهر

غني عن مؤنة البيان فضلا عن مؤنة البرهان وقد يستدل عليه تارة بان لوازم التصور والتصديق مختلفة

واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات والقول بانه يجوز ان يكون اللوازم لوازم الصفة او الوجود لا يتخلف

عن الحكم اذ اللزوم عموم التعلق لماهية التصور وخصوص التعلق لماهية التصديق لعله غني عن التجشم الابانة وما قيل

ان اللوازم معلولة للملزومات واختلاف المعلول يستلزم اختلاف العلة لامتناع صدور الكثير عن الواحد ففيه

وهن ظاهر لانه يكفي لصدور الكثير عن الواحد كثرة الجهات والحيثيات كما تقرر في مقره وغاية ما لزم من كون اللوازم

مختلفة اختلاف الملزومات ولو بالاعتبار وهذا غير مجد اذ الغرض اثبات التغاير النوعي بينهما ثم ان كون اللوازم

معلولة للملزومات محل بحث وتارة بان التصديق ينقسم الى الشديد والضعيف كما صرح به الشيخ في برهان الشفاء

ومن المقرر في مدارك المشائية ان الشديد والضعيف مختلفان نوعا واذا كان اقسام التصديق مختلفة بالنوع

فالتصور والتصديق مختلفان بالنوع بالطريق الاولى وههنا اشكال من وجهين الاول ما قال الفاضل الجونپوري

في حواشي الحاشية القديمة ان كون التصور نوعا والتصديق نوعا آخر غير معقول لان التصور عبارة عن المعلوم ماخوذا مع

تشخص خاص والمعلومات مختلفة بالماهية فيكون كل تصور مخالفا بالماهية لتصور آخر فلم يكن التصور مطلقا نوعا

واحدا وايضا التشخص ليس له ماهية كلية فكيف يكون المعلوم مع التشخص نوعا ولو قيل ان التصور ليس عبارة عن المعلوم

مع التشخص بل مع عوارض اخر ففيه ايضا ان المعلومات ماهيات مختلفة فكيف يكون التصور نوعا واحدا

الا ان يقال عوارضه نوع واحد وعوارض التصديق نوع آخر او يقال المراد ان التصور المتعلق بالنسبة نوع والتصديق

المتعلق بها نوع آخر ويرد على الجميع ان الظاهر ان الشك والوهم والتخييل ايضا انواع متخالفة باي معنى اخذ من

تلك المعاني فما الوجه في جعل الجميع نوعا واحدا والتصديق نوعا آخر الا ان يمنع مخالفتها ويقال انها اصناف ويسلم

ويقال ان اختلافها ليس في مرتبة اختلاف التصديق فجعل نوعا واحدا لاشتراكها في طريق الكسب ونحوه

والتصديق نوعا آخر لعدم اشتراكه معها اقول لا يخفى ما في هذا الكلام من الخبط ومنشأ هذا الخبط فهمه كون التصور

نوعا حقيقيا مع ان التصور نوع اضافي تحته انواع سبعة والثاني انه يلزم اتحاد التصور والتصديق حين تعلق

التصور بالقضية او بكنه التصديق لاتحاد العلم والمعلوم ذاتا فكيف يصح القول بكونهما نوعين متباينين

والقول بان اتحاد العلم والمعلوم مخصوص بالعلم التصوري وبان الاتحاد بين التصور الخاص والتصديق

لا ينافي التباين النوعي بين مطلقيهما ليس بشيء اما الاول فلان تصريحاتهم تقتضي ان يكون العلم مطلقا

متحدا مع المعلوم وايضا لما جوزوا انكشاف المباين بالمباين في نحو من العلم فعدم تجويزه في الآخر

قوله ليس الا الوجود الذهني فيكون فرداً من افراد الوجود المطلق الذي هو نوع حقيقي كالوجود الخارجي وافراد النوع
الحقيقي سواء كانت اولية او ثانوية حصصية او غير حصصية لابد ان تكون متحدة الحقيقة والا لم يبق نوعا حقيقيا
وايضا افراد الوجود مطلقا حصصية لا غير والافراد الحصصية لا تكون مختلفة الحقائق ولا مخالفة الحقائق مع طبيعتها
الكلية بل بالاعتبار قال الاستاذ مد الله ظله قد اضطربت الاقوال في شانها فبعضها يدل على التغاير
الاعتباري بينها وبين الطبيعة الكلية

تحكم محض وأما الثاني فلانه يلزم على ذلك التقدير ان يكون التصديق المطلق ذاتيا للتصور الخاص قيل هذا
الا كما يقال الفرس المطلق ذاتي لزيد مثلا والحق لا ريب في اشتراك التصورات في حقيقة كلية ذاتية والا لا يكون
التصور نوعا مباينا للتصديق فلا يمكن ان يكون التصديق متحدا بالذات مع فرد من تلك الحقيقة والا لا يكون
مباينا له اذ على هذا يجوز ان يكون التصديق فردا من حقيقة التصور والفرد لا يكون مباينا لما هو فرد له واما التعرض
بانا لا نعقل الماهية الكلية للتصديق الا بالوجوه العرضية واما التصديقات المعينة فعلمها حضوري بالجملة لا تعلق التصور
بكنه التصديق فلا ينبغي ان يصغى اليه لان التصديق ماهية امكانية لا مضايقة في تعلق التصور بذاتها والمنع مكابرة
وهذا القدر يكفي في لزوم الاشكال ثم ما قيل حاصل الاشكال لزوم صدق شرطيتين متنافيتين ففيه ان التنافي
بينهما ممنوع اذ نقيض الاتصال نعم لا وجود اتصال آخر نعم تنافي تاليهما مسلم لكنه لا يستلزم تنافي الشرطيتين الا ترى انه يجوز ا
استلزام المقدم المحال للنقيضين فيجوز ان يكون تعلق التصور بكنه التصديق محالا والمحال جاز ان يستلزم محالا آخر فتامل
قوله فيكون فردا الخ اقول قد صرح المحقق الطوسي وغيره من المحققين ان الوجود مقول بالتشكيك على افراده المغايرة
للماهيات فانه يقال على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتأخر وعلى وجود الجواهر ووجود الاعراض بالاولوية
وعدمها وعلى وجود القار وغير القار بالشدة والضعف والكثرة فانه في وجود الواجب تقدم واولى واشد واقوى
واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك يكون عارضا لافراده فلا يكون نوعا بالنسبة اليها لانا نقول صدق الوجود
على الوجودات ليس بمختلف بان يكون وجود الواجب في كونه وجودا اقدم واولى من وجود الممكن بل
صدق الوجود على الموجودات مختلف وربما قالوا ان صدقه على العلة اقدم من صدقه على المعلول
فصدقه على الواجب تعالى اولى واقدم من صدقه على الممكن لا يظهر منه الا كون الوجود مشككا بالنسبة
الى الحقائق لا كون الوجود مشككا بالنسبة الى الوجودات كذا قال الشارح في حواشي شرح المواقف
قوله وافراد النوع آه وذلك لما تقرر عندهم ان النوع تمام ماهية افراده قوله وايضا افراد الوجود الخ
قال في الحاشية هذا القول دال على ان قول المحشي وافراده افراد حصصية دليل ثان لا تتمة للدليل الاول و
تظهر ان عبارة المحشي مشتمل على دليلين الاول قوله لان حصول الصورة الخ والثاني قوله وافراده افراد حصصية انتهت

كما يقولون كل مفهوم بالنظر الى حصصه نوع حقيقي لها وهذا انما يستقيم على التغاير الاعتباري وتفسيرهم الحصة بالطبيعة المأخوذة مع قيد بان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا يدل دلالة ظاهرة على التغاير الحقيقي

اقول انت تعلم انه لو قيل ان افراد الوجود المصدري منحصرة في الحصص وان حقيقته ليس الا الحاصل في الذهن حين الانتزاع وانه لا يصدق مواطاة الا على حصصه كما هو رأي الشارح واضرابه فكون الوجود نوعا حقيقيا مسلم اذ ح لا يكون للوجود تحصل الا بنفس الاضافة والتوصيف لا قبلهما والاضافة محصلة للحصة ومقومة لنوعية الطبيعة ولو جوز ان تكون له افراد غير الحصص ايضا فاثبات نوعية الوجود المصدري في غاية الاشكال اذ يجوز ح ان يكون مفهومه الحاصل في الذهن عرضيا لها وتكون تلك الافراد وكذا افرادا مجهولة كما في سائر الحقائق المتاصلة وبالجملة لا يتم الدليل الذي اورده الشارح لابطال كون العلم عبارة عن حصول الصورة الا اذا لم يكن للوجود المصدري فرد غير الحصة اذ نوعيته بالنسبة الى الحصص ظاهرة واما لو كان له افراد غير الحصص ايضا فنوعيته بالنسبة اليها في حيز الخفاء فظهر ان جعل قوله لان حصول الصورة الخ مشتملا على دليلين لا يخلو عن سماجة

قوله كما يقولون آه قال الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني انهم لم يريدوا بهذا الحكم ان الكلي نوع لحصصه في نفس الامر اذ حصته ليست فيها فكيف يتصور ان يكون نوعية شيء لها يكون فيها بل ارادوا انه على تقدير تحقق الحصة يكون الكلي نوعا لها كما اذا قلت الانسان نوع للانسان لم ترد انه نوعه في نفس الامر بل تريد انه لو تحقق ذلك المعتبر كان الانسان نوعا له فان فردية الحصة للكلي انما تكون على تقدير تحققها ولا شك انها على ذلك التقدير واقعة في نفس الامر واعترض عليه المحقق الدواني بان نفي وجود الحصص في نفس الامر مكابرة صريحة فان الحصص تكون موضوعات في القضايا الموجبة الصادقة وموضوع القضية الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا باتفاق العقلاء كيف وانتفاء الموضوع يوجب صدق السالبة وما ذكره من ان حكمهم بكون الكلي نوعا لحصصه انما هو على تقدير امر غير واقع وهو تحقق تلك الحصص تصريح بانه ليس نوعا لها في الواقع فكان عليهم ان يحكموا بانه ليس نوعا لها كما في الكليات الفرضية فما بالهم حكموا بانه نوع بناء على فرض امر غير واقع ولم يحكموا بمثل هذا في الكليات الفرضية على ان هذا مما يرفع الامان عن احكامهم اذ ح يجري هذا الاحتمال في جميع الاحكام كالعكوس والتناقض مع انهم اثبتوا الجنس للامور الاعتبارية الانتزاعية كالاضافات وغيرها كالكم المنفصل مع تصريحهم بانها امور اعتبارية فما الفرق بينها وبين ذلك الامر المسمى بالموجود ثم لا يخفى ان الامكان اذا عرف بانه صفة محوجة الى السبب كان رسالة واذا عرف بسلب الضرورة كان حدا له مع ان الامكان ايضا من الامور الاعتبارية هذا كلامه وتعقب عليه معاصره بانه ان اراد بقوله الحصص تعتبر موضوعات آه انها تعتبر موضوعات في القضية الموجبة الحكمية او الفرضية كقولك

امكان النقيضين مستلزم لاحدهما فلا يلزم من ذلك وجود الموضوع وان اراد انها تغير موضوعات
فى القضية الموجبة الفعلية الصادقة فهو مم اقول لا يخفى على المنصف ان كلام معاصر المحقق فى
هذا المقام خال عن التحصيل لانه ان اراد بقوله اذ حصته ليست فيها اه ان الحصة اختراعية صرفة
واعتبارية محضة وليست موجودة فى نفس الامر اصلا لا بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها كما هو ظاهر كلامه
فلا يخفى انه سفسطة اذ حصة الوجود مثلا امر انتزاعى منتزع عن منشأ صحيح موجود فى نفس الامر فلما كان
واقعية الانتزاعيات عبارة عن واقعية مناشيها وتحققها فى نفس الامر عبارة عن صحة انتزاعها عنها
لانه لا وجود لها مع قطع النظر عن وجودها الذهنى المنتزع فى مرتبة الحكاية الا بمنشئها فلها وجود وتحقق فى
نفس الامر بمعنى ان منشأ انتزاعها متحقق فيه غاية الامر انه لا تحقق لها بنفسها الا بعد الانتزاع فى مرتبة الحكاية
وخصوص اللحاظ الذهنى فما نقول بانه لا حظ لها من الوجود النفس الامرى سفسطة وان اراد ان الحصة ليست
بموجودة بنفسها فى نفس الامر وان كانت موجودة فيها بمنشأ انتزاعها فمع كونه خلاف المفهوم من كلامه نفى
الوجود بهذا المعنى لا يجديه فيما هو بصدده اذ ح يكون معنى قولهم كل مفهوم نوع بالنسبة الى حصصه انه نوع لما
فى نفس الامر اذ الوجود فى نفس الامر اعم من ان يكون بنفسه او بمنشأ انتزاعه ومن ههنا ظهر ان ما قال
المحقق من كون الحصص موضوعات فى القضايا الموجبة الصادقة ووجوب وجود الموضوع فى القضية الموجبة
الصادقة فى غاية التحقيق وذلك لان الحصص امور انتزاعية والانتزاعيات لها نحوان من التحقق والوجود
الاول وجودها بوجود المنشأ والثانى وجودها فى الذهن بعد الانتزاع فى مرتبة الحكاية بوجود منحاز عن وجود المنشأ
فاذا انتزعنا حصة مثلا عن منشئه فلا ريب انها توجد فى خصوص اللحاظ الذهنى بوجود منحاز عن وجود المنشأ فاذا جعلناها
محمولا بان قلنا وجود زيد ممكن مثلا فلا شك ان حصة الوجود بالمعنى المصدرى صار موضوعا للقضية الفعلية الموجبة
الصادقة والفرق بين قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما وبين قولنا وجود زيد ممكن اجلى من ان يخفى على الصبيان
قوله لانه مصحح بجزئية التقييد لا يخفى انه اذا كان التقييد جزءا من حقيقة الحصة فلا معنى لكون الطبيعة نوعا بالنسبة
اليها اذ النوع تمام ماهية افراده والطبيعة ح جزء حقيقة الحصة لدخول التقييد فيها لا تمام حقيقتها والجزء
يكون مغايرا للكل ولا يكون محمولا عليه حملا اوليا وما قيل انه على تقدير كون التقييد جزءا كانت الافراد الحصصية
مع تغايرها بالذات كلها متحدة بالنوع لان التمايز بينها انما يكون بدخول تقييدات مخصوصة
ماخوذة فى ذواتها على وجه الجزئية فبعد اسقاط تلك التقييدات لا يبقى فى الكل الا الطبيعة
الواحدة المتفقة هى فيها ولا نعنى بالاتحاد النوعى الا هذا فهذيان من قبيل هذيانات المجانين

فتفريع التغاير الاعتباري على هذا التفسير كما وقع من الاستاذ في شرحه للسلم لا يظهر فوجهه على ان الجزئية الذهنية غير معقولة لامتناع الاتحاد بين المتعوضين المتباينين ذهناً فحمل التقييد على الطبيعة والحاجة التي في حمل المركب الطبيعية لان لها

اذ لا معنى لكون الافراد المتغايرة بالذات متحدة بالنوع بل لا معنى للتخالف النوعي الا التغاير بالذات ولا الاتحاد النوعي الا الاتحاد بالذات وهذا غير خفي على كل من ترعرع عن العامة ولو قليلا واما قوله فبعد اسقاط الا فعجيب اذ على هذا يلزم كون افراد الانسان والفرس متحدة بالنوع اذ بعد اسقاط الخصوصيات الماخوذة في ذواتها الخاصة لا يبقى الا الطبيعة الحيوانية المتحققة هي فيها بل يلزم ان لا يبقى التخالف النوعي بين كل مندرجين تحت جنس عال كما لا يخفى ونهاية ما يقال على تقدير جزئية التقييد للحصة ان الطبيعة قد توخذ مبهمة بالقياس الى التحصيل فتكون محمولة عليها وقد توخذ بشرط لا شيء فلا تحمل كما قالوا في الجنس وجزئية الطبيعة انما هي حين اخذها لا بشرط شيء

قوله فتفريع التغاير الاعتباري الخ هذا الكلام من استاذ المحشي مبني على عدم رجوعه الى شرح السلم لاستاذه وذلك لانه قال استاذ استاذ المحشي في شرحه للسلم الطبيعة اذا اخذت مع قيد ما كان الماخوذ فردا للطبيعة واذا لوحظت مضافة الى قيد ما على ان يكون القيد خارجا والتقييد من حيث هو تقييد داخلا كانت حصة فكانت الحصة هي الطبيعة والفرق بنحو من الاعتبار انتهى وهذا الكلام صريح في دخول التقييد في الحصة في اللحاظ فقط اذ معنى هذا الكلام ان الطبيعة اذا لوحظت هي مضافة الى قيد ما بان يكون التقييد من حيث هو تقييد داخلا كانت الطبيعة حصة فالاضافة انما هي في اللحاظ والحصة هي الطبيعة ولو كان غرضه ان التقييد داخل في حقيقة الحصة لكان له ان يقول اذا اخذت مع القيد بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا كما قال في تفسير الفرد اذا اخذت مع قيد ما آه والحاصل انه قال كانت حصة ولم يقل كان الماخوذ حصة كما قال في تفسير الفرد كان الماخوذ فردا فتدبر وقوله والتقييد من حيث هو تقييد آه يدل دلالة ظاهرة على ان التقييد الماخوذ في الحصة ليس امرا معتبرا فيها كما قال صاحب الافق المبين ان المعتبر في الحصة هو التقييد بما هو تقييد لا بان يجعل الالتفات اليه بالذات من حيث انه امر يعتبر مع الطبيعة لئلا يرجع الى ان يصير هو قيدا ما كما يجيء نقله من المحشي بل كلام استاذ استاذ المحشي ماخوذ من كلام صاحب الافق المبين فحمل كلامه على خلاف ما هو عنده وخلاف المتبادر من عبارته بعيد عن الفطرة فقد استبان ان تفريع التغاير الاعتباري في كلام شارح السلم ليس على التفسير الذي توهم استاذ المحشي تفريعه عليه لان هذا التفسير صريح في جزئية التقييد بخلاف تفسير شارح السلم

قوله على ان الجزئية الذهنية الخ حاصله انه لو كان التقييد جزءا من حقيقة الحصة فلا يخلو اما ان يكون التقييد جزءا ذهنيا لها او جزءا خارجيا لا سبيل الى الاول اذ لو كان التقييد جزءا ذهنيا فلا بد من حمله على الكل وعلى الجزء الآخر وكذا لا بد من حمل الكل على الاجزاء اذ الاجزاء الذهنية متحدة مع الكل في انفسها ذهنا وخارجا مع ان الامر ليس كذلك

وايضا على تقدير عدم الدخول لا يظهر بينها وبين التشخص على راى المتاخرين فرق اللهم الا ان يتكلف نهاية التكلف
ويقال ان الدخول فى المفهوم والعنوان دون المقصود والمعنون كما ان النسبة داخلة فى مفهوم القضية دون حقيقتها
وكما ان التشخص داخل فى عنوان الشخص دون المعنون فالفرق بينها وبين الشخص ايضا باعتبار العنوان كما فى موضوع
المسئلة القدمائية والطبيعة فارتفع الاضطراب واستقام التفريع هذا ما ظهر لى الآن لعل الله يحدث بعد ذلك امرا القول
عبد الحى ان كلام الاستاذ مفتقر الى توضيح وتنقيح فلابد ان اتى بهما فاستمع

اذ التقييد من مقولة الاضافة والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها والاتحاد بين المقولتين المتباينتين
محال عندهم والثانى لو كان التقييد جزءا ذهنيا يصير بمنزلة الفصل مقوما للحصة مقسما للطبيعة فيكون الطبيعة جنسا لانواع
اذ التقييدات مختلفة لكونها مختلفة باختلاف المنتسبين فح يكون الطبيعة مع كل تقييد حصة فالطبيعة تكون
مشتركة بين تلك الحصص المختلفة بالماهيات ولا سبيل الى الثانى ايضا اذ يلزم على هذا التقدير ان
لا تكون الطبيعة محمولة على الحصة اذ كون الطبيعة جزءا خارجيا يستلزم كون الجزء الآخر ايضا خارجيا اذ لا احتمال لكون احد
الجزئين خارجيا والآخر ذهنيا كما سيجئ تحقيقه وهذا ينافى كون الطبيعة نوعا لان الجزئية توجب
الاتحاد والحمل وقد يجاب عنه بان الحصة تطلق على معنيين الاول الطبيعة الماخوذة مع القيد بان يكون
التقييد داخلا فيه والقيد خارجا عنه والثانى ما لا يكون التقييد داخلا فيه ايضا وهذا مرادف للشخص والمراد
بالحصة فى قولهم كل كلى نوع حقيقى بالنسبة الى حصصه هو هذا المعنى الثانى وانت تعلم ان هذا لا يصلح توجيها
لكلامهم لانهم صرحوا بان لا فرد للمعانى المصدرية الانتزاعية سوى الحصص الاعتبارية وان المعانى المصدرية
بالنسبة الى تلك الحصص انواع حقيقية وايضا لو كان مرادهم بقولهم كل كلى بالنسبة الى حصصه نوع حقيقى
ما ذكره المجيب لكان كل كلى بالنسبة الى اشخاصه افراده نوعا حقيقيا ايضا وهذا صراحة البطلان
قوله وايضا على تقدير عدم آه من لا يظهر له الفرق بين الحصة والشخص على راى المتاخرين
دخول التقييد فى المعنون فليتهم وجدانه فان الشخص عبارة عن الكلى المتخصص المتشخص فى الواقع من دون
اعتبار المعتبر ولحاظ اللاحظ واما الحصة فهى عبارة عن الكلى المتخصص فى لحاظ العقل واعتباره بان يعتبر العقل الكلى
متخصصا بالتقييد ولا يكون هذا التخصيص الا باعتبار العقل ولحاظه وهذا هو المعنى بدخول التقييد فى اللحاظ دون الملحوظ قال
قوله اللهم الا ان يتكلف آه فان الظاهر من عبارة القوم فى تفسير الحصة حيث فسروها بالطبيعة
الماخوذة مع القيد بان يكون التقييد داخلا فيه والقيد خارجا عنه دخول التقييد فى
معنون الحصة فالقول بكون التقييد داخلا فى عنوان الحصة فقط دون المعنون تكلف
غاية التكلف بالنظر الى كلامهم فافهم

قوله لامتناع الاتحاد اه لان التقييد من مقولة الاضافة والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها
قوله الحمل الموجب بالنسخ اي تنافي حمل الطبيعة على تلك الافراد الذي يوجبه كونها نوعاً لها قوله ولا ثالث لها
لان الجنسية الذهنية عبارة عن اتحاد جزء مع الآخر وكذا الكل في الوجود حتى تحقق الحمل بينها
والخارجية بخلاف ذلك فذهنية احدها توجب ذهنية الآخر لان الاتحاد من النسب المتكررة وكذا الخارجية +

قوله لان التقييد اه قيل ان الحصة لا تكون الا للمعاني الانتزاعية وتلك الانتزاعيات ليست بداخلة تحت مقولة
اذ المندرج تحت المقولات انما هي الماهيات المتأصلة لا الاعتباريات الانتزاعيات فلا يلزم ما الزم ولا يخفى ما فيه
اما اولا فلان قوله ان الحصة لا تكون اه تحكم بل الحصة كما تكون للمعاني الانتزاعية تكون للمعاني الحقيقية المتأصلة ايضاً
لان الحصة تحصل باضافة الطبيعة الى قيد ما بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا سواء كانت الطبيعة انتزاعية او متأصلة
غير انتزاعية وايضاً قد اخذوا الطبيعة في المقسم اعم من ان يكون انتزاعية او غير انتزاعية ولو لم تكن الحصة الا للمعاني
الانتزاعية فلا وجه لصحة الكلية القائلة كل كلي نوع حقيقي بالنسبة الى حصصه واما ثانيا فلان كون الانتزاعيات مطلقا
غير داخلة تحت مقولة من المقولات باطل وذلك لانهم قسموا الكيف الى الكيفيات الخارجية والى الكيفيات الانتزاعية
كالزوجية والفردية وغيرها وايضاً جعلوا العدد من الكم مع كونه امراً انتزاعيا كما سيصرح به الشارح والصواب ان يقال
ان الانتزاعيات العامة كالوجود ونحوه ليست بداخلة تحت مقولة لكونها بسائط عقلية وان كانت عرفها والكلام ههنا
في حصة الوجود المصدري وما لوجود المصدري ليس بداخل تحت مقولة من المقولات فلا يلزم فيما نحن فيه على تقدير كون التقييد
جزء ذهنيا للحصة التركيب من مقولتين متباينتين بل لا اتحاد بينهما وان كان كون التقييد جزءاً ذهنيا مع عدم لزوم هذه الاستحالة غير صحيح
قوله لان الجزئية الذهنية الخ قال الشيخ في المقالة الخامسة من الهيات الشفاء واتحاد الجنس بالفصل ليس الا انه
شيء كان فيه من الجنس بالقوة لا يلزم الجنس بالقوة واتحاد المادة بالصورة والجزء بالجزء الآخر في المركب فانما
هو اتحاد في شيء خارج عنه لازم له او عارض فيكون الاشياء التي فيها الاتحاد على اصناف احدها ان يكون
كاتحاد المادة والصورة فيكون المادة شيئاً لا وجود له بانفراد ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان تكون
الصورة امراً خارجاً عنه ليس احدهما الآخر ويكون المجموع ليس ولا واحد منهما والثاني اتحاد اشياء
يكون كل واحد منها في نفسه مستغنيا عن الآخر في القوام الا انها تتحد فيحصل منها شيء واحد اما بالتركيب او
بالاستحالة والامتزاج ومنها اتحاد اشياء بعضها لا يتقوم بالفعل الا بما انضم اليه وبعضها يتقوم بالفعل فيتقوم الذي
لا يتقوم بالفعل بالذي يتقوم بالفعل ويجتمع من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد الجسم والبياض فهذه الاقسام
كلها لا يكون المتحدات فيها بعضها بعضا ولا جملتها اجزاؤها ولا يحمل البتة شيء منها على الآخر بالتواطؤ ومنها
اتحاد شيء بشيء قوة هذا الشيء منها ان يكون ذلك الشيء لا ان ينضم اليه فالتمر قد يتقبل معنى يجوز ان يكون

فهناك المعنى نفسه اشياء كثيرة كل منها ذلك المعنى في الوجود فيضم اليه معنى آخر يعين وجوده بان كون
ذلك المعنى متضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث التعيين والابهام لا في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون
هو الخط والسطح والعمق لا على انه يقارنه شيء فيكون مجموعهما الخط والسطح والعمق بل على ان يكون نفس الخط وذلك
او نفس السطح وذلك لان معنى المقدار هو شيء يحتمل مثلا المساواة غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى
فقط فان مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت بل بان شرط لا غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشيء القابل
للمساواة هو في نفسه اي شيء كان بعد ان يكون وجوده لذاته بهذا الوجود اي يكون محمولا عليه لذاته وكذا
سواء كان في بعد واحد او بعدين او ثلثة فهذا المعنى في الوجود ليس الا احد هذه ولكن الذهن يخلق له من حيث
يعقل وجودا مفردا ثم ان الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يضفها على انه معنى خارج لاحق للشيء
القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا شيء آخر مضاف اليه خارجا
عن ذلك بل يكون ذلك تحصيلا لقبوله المساواة انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه فيكون القابل
للمساواة في بعد واحد في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز لك ان تقول ان هذا القابل
للمساواة هو الذي هو ذو بعد واحد وبالعكس فلا يكون هذه الاشياء التي صنعت ههنا وان كان
كثرة لا شك فيها فهي كثرة ليست من الجهة التي تكون للاجزاء بل تكون من جهة امر غير محصل وامر محصل
فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل عند الذهن فيكون هناك غيرية لكنه اذا كان
محصلا لم يكن ذلك شيئا آخر الا باعتبار المذكور الذي للعقل وحده فان التحصيل ليس [illegible] بل تحصيله
وتحققه فهكذا يجب ان يعقل التوحيد الذي بين الجنس والفصل انتهى وانما نقلنا هذا الكلام [illegible]
ان الاجزاء الذهنية متحدة في انفسها ومع الكل جعلا وتقررا ووجودا بخلاف الاجزاء الخارجية [illegible]

قوله فاحتمال ذهنية احدهما آه قيل لان خارجية احد الاجزاء لا يستلزم خارجية الباقي وكذا ذهنية احدها لا يستلزم
ذهنية باقي الاجزاء لان الجزء الذهني ما يتحد مع الكل والخارجي ما لا يتحد معه فالجزئية الذهنية انما تستلزم الاتحاد بين الكل
والجزء فقط لا الاتحاد بين نفس الاجزاء ايضا والخارجية عدمه كذلك فعلى هذا يجوز ان يكون بعض الاجزاء ذهنية متحدة مع الكل و
بعضها خارجية غير متحدة معه ولا استحالة فيه هذا وان لم يصح في كلامهم لكن يجب ان يكون هو مبني كلامهم اذ كل واحد
من الطبيعة والمتشخص جزء للتشخص عند القائل مع ان الاول جزء ذهني والآخر جزء خارجي ولا يمكن اصلاح هذا الكلام من غير
حمله على ما ذكر من الاصطلاح ولو شرط الاتحاد بين نفس الاجزاء ايضا لم يكن الانسان نوعا بالنسبة الى زيد او كان التشخص محمولا
عليه كما لا يخفى وح فالتقييد بجزء خارجي لمعنون الجنس والكل جزء ذهني كما في شخص المتقدمين بعينه فلا اشكال انتهى

ونحن ننقل هذا الكلام مع هذا الاطناب والتطويل خال عن المحصول لتحصيل اما اولا فلانك قد عرفت آنفا من
كلام الشيخ في الشفاء ان الاجزاء الذهنية متحدة في انفسها مع الكل في الوجود والمركب الذهني موجود واحد لكن لتعقل
ضرب من التحليل يحلل الى عام مبهم وخاص محصل فالتركيب من الاجزاء الذهنية بان يعتبر عين شيء يتحد معه
يكون كما هو في المركب ذاتا واحدة فيكون هناك امر واحد هو بعين كل واحد منها وعين المركب ايضا فالقول بان
الجزئية الذهنية انما تستلزم الاتحاد بين الكل والجزء فقط لا الاتحاد بين نفس الاجزاء ايضا مخالف لتصريحاتهم
ومناف لتقسيماتهم فضلا عن ان يكون هو بعين مرادهم واما ثانيا فلانه ان كان المراد بكون الجزئية
الذهنية مستلزما للاتحاد مع الكل وعدم استلزامه للاتحاد مع الاجزاء الاخر ان الجزئية الذهنية لا تستلزم
الاتحاد مع الاجزاء الاخر اصلا فلا يخفى انه سفسطة اذ الجزء الذهني لما اتحد مع الكل اتحد مع الاجزاء الاخر
ايضا في ضمنه وان كان المراد ان الجزئية الذهنية لا تستلزم الاتحاد مع الاجزاء الاخر استقلالا فعلى تقدير
التسليم غير نافع لمقصوده واما ثالثا فلانه لا يخفى على من طالع كتبهم انهم قد صرحوا بان المركب قسمان احدهما المركب
الذهني وهو عبارة عما لا يكون اجزاؤه متمايزة اصلا الا في ملاحظة العقل ولا يكون لكل واحد منها وجود مستقل ممتاز
عن وجود الآخر وهذه الاجزاء محمولة على المركب وكذا بعضها على بعض مواطاة والثاني المركب الخارجي
وهو عبارة عما يكون لكل واحد من اجزائه وجود مستقل في الخارج والذهن ولا يكون بعضها متحدا مع بعض
ولا مع الكل ثم ان كانت هذه الاجزاء الغير المحمولة محتاجا بعضها الى بعض يسمى المركب حقيقيا والا اعتباريا
وليت شعري ان المركب الذي احد جزئيه ذهني والآخر خارجي يدخل في اي قسم من قسميه ولعل هذا
قسم آخر له اي المركب برزخ بين المركب الذهني والخارجي قد غفل عن اعتباره الحكماء الكبار اولي الايدي والابصار
والى البيان انه يمكن الاجزاء الذهنية منحصرة في الاجناس والفصول فعلى تقدير تجويز ان يكون احد اجزاء المركب
[illegible] جزءه ذهنيا يلزم اما وجود الجنس بدون الفصل واما وجود الفصل بدون الجنس مع انه خلاف
ما تقرر عندهم واما خامسا فلان قوله اذ كل واحد من الطبيعة والتشخص آه ليس بشيء اذ من يقول ان الطبيعة
والتشخص جزءان للشخص نسبة الطبيعة الى التشخص عنده نسبة الجنس الى الفصل كما صرح به السيد المحقق قدس سره الشريف
في شرح المواقف حيث قال في شرح قول صاحب المواقف ان الطبيعة والتشخص جزءان من الشخص كما ان الجنس
امر مبهم في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا يتعين شيء منها الا بانضمام الفصل وهما متحدان جعلا ووجودا في الخارج
ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة ولا يتعين شيء منها الا بالتشخص المنضم اليها
وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج شيئان احدهما الماهية
الانسانية والثاني التشخص حتى يتركب فرد منهما والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد

قوله وايضا على تقدير الخ او يقال يمكن الفرق باعتبار الاعتبارية فى الطبيعة الماخوذة فى الافراد الشخصية وعكسها فى الشخصية آه لو كان الامر كذلك لما صح جعل الحصة قسيما للشخص فانه مشروط باتحاد المقسم قال المحشي فى بعض تعليقاته اذ ليس فى الخارج الا اشياء مخصوصة مقترنا بعوارض مخصوصة ويقال له الشخص ثم العقل قد ياخذ ذلك الشئ من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض ويقال له المطلق وهو الكلى الطبعى وقد ياخذ معها بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا او التقييد داخلا والقيد خارجا ويقال له الفرد والحصة

اعنى الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل ومن الكلام هذا نص على كون الطبيعة والتشخص جزئين متغايرين من الشخص عند من يقول بكونهما جزئين منه ومن ههنا ظهر ان قوله ولا يمكن اصلاح هذا الكلام آه ليس بشئ اذ يمكن اصلاح ذلك الكلام بان يقال الماهية مبهمة بالقياس الى الافراد [illegible] اليها التشخص لا على انه خارج عنها لاحق لها بل على انه محصل لها فيصير النوع محصلا بالاشارة ويحصل امر واحد [illegible] وبعينه التشخص مثل ما قالوا بعينه فى تاليف النوع من الجنس والفصل وصح الالتزام لا يكون الانسان [illegible] الى [illegible]

قوله لا يقال يمكن الفرق آه انت خبير بان الفرق بين الحصة والشخص بهذا النحو غير صحيح [illegible] عند قائلى وجود الطبائع فى الاعيان اما عند منكرى وجودها فيه اما عدم صحته عند من يقول بوجودها فى الخارج فلان الحصة عندهم عبارة عن الكلى المضاف الى قيد ما او الموصوف به بان يكون التقييد من حيث هو كذلك داخلا والقيد خارجا عنه سواء كان المضاف اليه او الموصوف به من الامور الانتزاعية الموجودة فى لحاظ العقل فقط او من الامور المحققة الموجودة فى الاعيان بوجود الاشخاص واما عدم صحته عند منكرى وجودها فى الخارج فلان الطبيعة الماخوذة فى كليهما انتزاعية اعتبارية وليست بموجودة الا فى لحاظ الذهن واعتباره

قوله فانه مشروط باتحاد المقسم لا يخفى عليك ان اتحاد مقسم الشخص والحصة لا يصح الا على القول بوجود الكلى الطبعى فى الخارج اذ على تقدير وجوده فيه مقسم التشخص ليس الا الماهية الموجودة فى الخارج واما مقسم الحصة فقد تكون ماهية اعتبارية غير موجودة فى الخارج وقد تكون ماهية حقيقية موجودة فيه وان كان المراد باتحاد مقسم الشخص والحصة ان مقسمها قد يكون واحدا ايضا مع كونه خلاف المتبادر من عبارته فالاستشهاد بكلام الشارح المبنى على كون الكلى الطبعى من الامور الانتزاعية الاعتبارية ليس فى محله

قوله قال المحشي فى بعض تعليقاته الخ هذا الكلام من الشارح وان دل على اتحاد مقسم الشخص والحصة لكنه لا يصح الا على مذهب من ينفى وجود الكلى الطبعى فى الخارج اذ على مذهب من يقول بوجوده فى الخارج بنفس الحقيقة الكلية موجودة فى الاعيان اما بانضمام التشخص كما هو مذهب الشيخ واتباعه واما بنفسها بلا انضمام تشخص وعروض عارض كما هو مذهب من يقول ان نفس الماهية الكلية بما هى هى مابه الاشتراك ومابه الامتياز والتشخص ليس امرا زائدا

قوله على راى المتاخرين اى بعضهم القائلين بعدم جزئية التشخص للحقيقة الشخصية فان اكثرهم كما يشعر به بعض
عبارات المحشى فى بعض المقام يقتفون اثر المتقدمين فى القول بجزئيته قوله الا ان يتكلف غاية التكلف فان الظاهر
من اعتبار دخول التقييد وخروج القيد فيها الدخول والخروج بالنسبة الى امر واحد هو المعنون

عارضا لا منضما اليها ولا منتزعا عنها بل الماهية بنفسها تتكثر وتتعين فى انحاء الوجودات وبالجملة ليس جزءا للكلى
الطبعى على هذا التقدير موقوفا على اعتبار العقل وانتزاعه عن الشخص الموجود فى الخارج واخذه من حيث هو هو مع
قطع النظر عن التشخص ثم تقسيم التشخص والحصة ليس واحدا اذ قسم التشخص ليس الا الماهية الموجودة فى الاعيان ثم اقسم الحصة
فقد تكون ماهية اعتبارية انتزاعية وقد تكون ماهية حقيقية موجودة فى الخارج اما بانضمام التشخص بلا انضمام شئ وعروض
عارض ثم ان هذا الكلام من الشارح مختبط جدا لانه بيان لمعنى الاتحاد بين الكلى الطبعى والتشخص عند شبهة جزء الكلى الطبعى فى الخارج
مع انه يبطل الفرق بين القول بوجوده فى الخارج وبين القول بنفى وجوده فيه بمعنى الاتحاد الذى ذكره الشارح ما يعترف به فوه بعض

قوله اى بعضهم آه قال فى الحاشية اشارة الى دفع سوال يرد على الاستاذ وهو ان المتاخرين قائلون بجزئية التشخص
فكيف يصح قول الاستاذ والتغير على تقديره آه فدفعه بان المراد من المتاخرين بعضهم انتهى الا انسب فى تقرير السوال
ان يقال ان على تقدير دخول التقييد فى عنوان الحصة دون مفهومها لا يصح الحكم بعدم بقاء الفرق بينها وبين التشخص
على راى المتاخرين مطلقا اذ بعضهم كصاحب المواقف وغيره قائلون بجزئية التشخص للحقيقة الشخصية فيبقى الفرق الا ان
الذى ذكره المحشى يغير عليه ما اورد على استاذه ويحتاج فى الاجابة عنه الى ما ذكره فى الاعتذار من قبل استاذه
قوله يقتفون اثر المتقدمين آه اعلم ان التشخص يطلق على معنيين احدهما معناه المصدرى الانتزاعى اى نفس التميز
والتعين وهو امر عدمى ليس موجودا فى الخارج والثانى مصداقه ومنشأ انتزاعه اى ما يتميز به الشئ ويتعين
غير [illegible] وهذا المعنى لا يمكن ان يكون امرا عدميا انتزاعيا اذ لو كان كذلك لا بد له
من منشأ [illegible] موجودا فى الواقع مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض والا فلا بد له من منشأ آخر
يكون وجوده بلا اعتبار العقل وانتزاعه فان كان هذا المنشأ ايضا امرا انتزاعيا يجرى الكلام فى منشئه
وينتهى بالآخرة الى امر موجود فى الواقع مع عزل اللحاظ عن الاعتبار العقلى والملاحظة الذهنية تكون
فى الحقيقة منشأ لتلك الانتزاعيات فهذا الامر الموجود فى نفس الامر مع قطع النظر عن اللحاظ والاعتبار
هو المسمى بالتشخص ثم قد اختلفوا فيه فذهب بعضهم كصاحب المواقف وغيره الى انه جزء من الشخص ونسبته
الى الماهية نسبة الفصل الى الجنس وقد مر تقرير هذا المذهب مفصلا واعترض عليه الشارح فى حواشى
شرح المواقف بوجوه ثلثة الاول ان حقيقة الشخص على هذا التقدير تكون مركبة من النوع والتشخص
تركيبا عقليا فيجب ان يكون بحذائهما جزءان خارجيان اذ الجزء الذهنى بحذائه الجزء الخارجى

ومن البين ان ليس ههنا جزء خارجي غير المادة والصورة اللتين يحذا منهما الجنس والفصل الثاني
ان التشخص لو كان جزءا عقليا للشخص لوجب ان يحمل عليه حملا بالذات واللازم باطل اذ لا يتصور الاتحاد
الحقيقي بين الشخص الذي هو متشخص بذاته وبين التشخص الذي ليس متشخصا بذاته الثالث انه يلزم على
هذا التقدير ان لا ينال الذهن ما هو حقيقة الشيء بل ما هو جزء منه لان الشيء لا يحصل في الذهن بهويته
وانت تعلم ان الاعتراض الاول مبني على تلازم التركيبين والقائل بكون التشخص جزءا من حقيقة الشخص لا يقول
فذلك الايراد غير وارد عليه اصلا واما الاعتراض الثاني ففي غاية السقوط اذ قد عرفت في تقرير هذا المذهب
ان صاحبه انما يقول ان الماهية التي ليست متشخصة متحدة مع المتشخص بالذات وذلك لان الماهية النوعية
مبهمة بالقياس الى الاشخاص فينضم اليها التشخص لا على انه خارج عنها لاحق لها بل على انه محصل لابهامها
فيصير النوع بانضمامه محصلا ومحصل مرة واحدة فذلك الواحد بعينه النوع وبعينه الشخص ولا يقول ان ههنا تحصيلين احدهما
متشخص بالذات والآخر متشخص بالعرض وهما متحدين بالذات حتى يرد عليه ما قال فهذا الايراد مبني على عدم فهم المراد
واما الايراد الثالث ففيه ان اللازم ملتزم عند القائل بكون التشخص جزءا من حقيقة الشخص لانه يقول الحاصل
في الذهن جزء الشخص الذي يتشخص في الذهن بتشخص آخر على النحو الذي ذكر غاية الامر ان المعلوم ح يكون جزءا من العلم
وقد يورد على هذا المذهب ولا اول ابطال الاتحاد بين الاثنين فتامل وذهب بعضهم الى ان التشخص عارض للماهية
منضم اليها في الواقع والماهية من حيث هي هي الموجودة في الخارج معروضة للتشخص وتصير بعروض التشخصات
الكثيرة اشخاصا متعددة موجودة بوجودات متعددة فالموجود في الخارج شيئان الماهية لا بشرط شيء والتشخص
اي الماهية المعروضة للتشخص وهذا المذهب باطل اما اولا فلانه لما كان التشخص عارضا للماهية في نفس الامر
منضما اليها فلا بد ان يكون الماهية متقدمة بالذات على عروض هذا العارض فيتقدم مرتبة الاتصاف على
مرتبة العارض ضرورة فلا يخلو اما ان يكون الماهية في تلك المرتبة ذاتا او لا لا سبيل الى الثاني
في تلك المرتبة ذاتا تكون لا شيئا صرفا فلا معنى لتقدمها على العارض ولا لعروض العوارض لها وعلى الاول لا بد
ان يكون الماهية في تلك المرتبة متميزة بها اذ ما لا تميز له ليس له ذات وح لا احتياج في امتيازه الى هذا التشخص
العارض فلا يكون ما فرض انه به الامتياز ما به الامتياز فلم يبق ما فرض تشخصا تشخصا اذ التشخص عبارة عما به الامتياز
وقد تحقق ان هذا العارض ليس منشأ للامتياز واما ثانيا فلانه لو كان التشخص عارضا للماهية منضما اليها فلا بد من
ان يكون قائما بها وحالا فيها اذ العروض عبارة عن القيام والحلول ومن المقرر في مدارك الحكماء ان تعين الحال
فرع لتعين المحل فالحقيقة التي هي معروض التشخص في نفس الامر متعينة في نفس الامر قبل عروض التشخص وقبلية
بالذات فلا يكون هذا العارض تشخصا بمعنى ما به الامتياز والتعين واما ثالثا فلانه قد ثبت في محله ان الماهيات مجعولة

بالجعل البسيط بمعنى ان اثر الجاعل في الواقع نفس الماهية بلا زيادة امر وعروض عارض فاذ جهارت افراد حقيقة من الحقائق مجعولة بجعول كثيرة فاما ان يكون اثر كل جعل من تلك الجعول نفس الحقيقة بلا زيادة امر وعروض عارض فيكون نفس الماهية بلا عروض عارض وزيادة شئ متشخصة بتشخصات متعددة ومتعينة بتعينات كثيرة ولا يكون لعروض التشخصات مدخل في تعددها وتمايزها اصلا فلا يكون التشخص عبارة عن الماهية المعروضة للتشخص بل الماهية بنفسها بلا انضمام امر وعروض عارض تصير افرادا متكثرة واشخاصا متعددة في انحاء الوجود واما ان يكون اثر جعل من تلك الجعول اتصاف الماهية بذلك العارض الذي هو التشخص فيكون اثر الجعل موجبة اتصاف بذلك العارض واتصافها به ويبطل القول بالجعل البسيط وما قيل ان اثر الجعل هي الاشخاص لا الماهيات المعروضة للتشخص فانما يصح على القول بالجعل المؤلف ولا يصح على تقدير القول بالجعل البسيط اصلا اذ عروض التشخص للماهية ان كان قبل الجعل فلا يكون اثر الجاعل الا الماهية المعروضة للتشخص لا يقال اثر الجعل عروض التشخص للماهية لانا نقول فيكون اثر الجعل خلط الماهية بالتشخص فيكون الجعل مؤلفا وان كان عروض التشخص بعد الجعل فلا يكون الا الماهية المعروضة للتشخص اثر الجعل وبالجملة لما كان الجعل البسيط ان الجاعل جعل نفس الماهية التي لم تكن بحيث قبل الجعل فالماهية حين تقررها تصير شخصا ومتمايزة ومتعينة بذلك الجعل نعم لو كان اثر الجعل البسيط اتصافها بالعارض لكان لما ذكره القائل وجه فقد ثبت انه على تقدير القول بالجعل البسيط لا مجال للقول بكون التشخص عارضا من عوارض الماهية كما لا يخفى على من له فهم سليم وتحقيق المقام ان ههنا مذهبين مشهورين الاول نفي وجود الكلي الطبعي في الخارج والقول بان الموجود في الخارج انما هي الاشخاص هي هويات بسيطة والطبائع الكلية منتزعات عقلية ينتزعها العقل من تلك الهويات البسيطة فالطبائع على هذا التقدير ليست بموجودة الا في الذهن بعد الانتزاع والهويات البسيطة التي هي موجودة مناشئ لانتزاع الطبائع ومتمايزة بانفسها والتشخصات نفسية متشخصة بذاتها البسيطة وليست حقيقة مشتركة بين تلك الهويات تكون معروضة لتشخصات متعددة موجودة بوجودات متعددة بعروض تشخصات كثيرة في نفس الامر الا باعتبار الذهن بعد انتزاعه وعلى هذا المذهب ليس التشخص امرا منضما الى الماهية اذ لا ماهية موجودة في الخارج حتى ينضم اليها التشخص ولا جزءا من حقيقة الشخص اذ حقيقة الشخص ليست الا الهوية البسيطة المتمايزة بنفسها عن الاغيار بنفسها وليست الحقيقة الكلية موجودة في الخارج حتى يكون التشخص وتلك الحقيقة جزئين من حقيقة الشخص وما توهم السيد المحقق قدس سره الشريف ان القول بجزئية التشخص للحقيقة الشخصية مبني على ان لا وجود في الخارج الا للاشخاص والكليات منتزعات عقلية عنها ليس بشئ لانه اذا لم تكن الطبائع موجودة في الخارج بل صار وجودها في اعتبار العقل فقط فاني يتصور ان يكون نسبته الى التشخص نسبة الجنس الى الفصل بل الطبائع على تقدير القول بكون التشخص جزءا من حقيقة الشخص موجودة بعين وجود الاشخاص كما ان الجنس موجود بعين وجود النوع

فانه لا ستر في دخول كليهما في المفهوم التعبيري لها فالقول بخلافه لا يتأتى الا بارتكاب التكلف بان يقال الدخول بالنسبة الى العنوان والخروج بالنسبة الى المعنون قوله ويقال ان الدخول في المفهوم الخ يدل عليه عبارة الافق المبين حيث قال ينبغي ان يتفاهم النظر فيعتبر التقييد على انه تقييد لا يجعل الالتفات اليه بالذات من حيث انه امر يعتبر مع الطبيعة لئلا يرجع الى ان يصير هو قيدا لها

والثاني القول بوجود الكلي الطبعي في الخارج وعلى هذا اما ان يقال انه جزء للحقيقة الشخصية ومتحد معها اتحاد الفصل مع النوع كما هو مذهب صاحب المواقف وغيره وهذا ايضا باطل لما ثبت من ابطال اتحاد الاثنين مطلقا واما ان يقال ان الحقيقة الكلية من حيث هي هي حين مجعوليتها من الجاعل تصير متشخصة بذاتها فانضمام الحد بلا زيادة امر عليها وعروض عارض لها متقررة ومتشخصة وتلك الذات كما انها ما به الاشتراك كذلك ما به الامتياز ايضا بلا عروض عارض والتصاق امر فهي بنفسها كلي وعام مشترك ومطلق وبنفسها جامع ومتشخص ومميز فان قلت هذه الاوصاف متباينة اذ العموم ينافي الخصوص والاطلاق والاشتراك التشخص والتميز فكيف تجتمع في واحد قلت معنى الكلية والعموم والاطلاق والاشتراك فيها الا ان الحقيقة ليست بمقصورة على تعين ومرهونة على خصوصية بل نفسها متقررة بتقررات متعددة ومتعينة بتعينات كثيرة فالكلية والاشتراك والعموم والاطلاق ليست منافية للتعين والخصوصية مطلقا بل لحصر التعين والقصر على التشخص ينافي الاوصاف المذكورة وهذا المذهب هو الحق وبالاتباع حق والدليل عليه انه قد ثبت وجود الكلي الطبعي في الخارج بدلائل قاطعة وبراهين ساطعة لا مجال فيها للشك والارتياب وبعد ثبوت وجود الكلي الطبعي في الخارج لا سبيل الى القول بكون التشخص عارضا اصلا لما كان مستغنا او منتزعا وايراد دلائل وجود الكلي الطبعي في هذا المقام يستدعي خروجا عما نحن بصدده الكلام
قوله فانه لا ستره آه لا يخفى ان المفهوم التعبيري للحصة ليس الا الكلي المضاف الى قيد ... بان يكون التقييد من حيث هو تقييد اي من حيث انه رابط بين المطلق والقيد مرآة لملحوظية الطرفين بالذات داخلا فيهما والقيد اعني المضاف اليه او الصفة خارجة عنها كما هو مشروح في عبارة الافق المبين التي سينقلها المحشي فالقيد ليس داخلا في مفهوم الحصة اصلا اذ مفهومها ليس الا المطلق المضاف من حيث انه مضاف او المطلق الموصوف من حيث انه موصوف بان يكون المضاف اليه او الصفة خارجة عنها والتقييد بما هو كذلك داخلا فيها ولعل المحشي اراد بالمفهوم التعبيري للحصة الالفاظ التي يعبر بها عن مصداق الحصة كما يقال وجود زيد حصة للوجود ولا ريب ان زيدا داخل في هذا المركب الاضافي فصار القيد ايضا داخلا في المفهوم التعبيري للحصة ولا يخفى سماجته
قوله فيعتبر التقييد الخ وذلك لانه لو لم يعتبر التقييد من حيث انه تقييد بل من حيث انه قيد لم يكن حصة بل مجموعا

الا انه غير القيد الاصلي فتعود الحصة فردا بل يجب ان يستشعر بان المعتبر في كل مرتبة هو التقييد حتى انه لو لوحظ التقييد بالالتفات اليه على ان تنضم طبيعة التقييد بما هو تقييد وتصير قيدا من حيث هو نفسه مفهوم من المفهومات كان منشأ الحصة التقييد ولو اعتبر هذا التقييد قيدا كان المعتبر تقييد التقييد بل التقييد التقييد بالتقييد وهكذا الى حيث انتهى ملاحظة العقل

ثم ههنا كلام وهو انهم قائلون بتعدد الحصص لشيء واحد فلا يكون بينها امتياز الا بالنظر الى التقييدات والتقييد شيء معتبر في تعدد تعدد حصص كما صرحوا به فلا بد من اعتبار التقييدات مع التقييد حتى يحصل التعدد ثم هكذا حال هذه التقييدات فيذهب التقييدات الى غير النهاية كما يذهب سلسلة اللزومات لا الى نهاية وكما ان ثمة يوجد بين اللازم والملزوم شيء هو منشأ لانتزاع هذه اللزومات كذلك ههنا يكون بين المطلق والمقيد امر موجب لانتزاع هذه التقييدات الغير المتناهية فيلزم ان لا يتعقل حصة بكنهها تفصيلا اصلا لامتناع احاطة الذهن بالا يتناهى واجاب عنه بعض المحققين قدس سره بان التقييد ليس معنى مصدريا حتى يكون تخصصه بالاضافة او التوصيف بل معنى حرفي بين المطلق والمقيد نعم لو لوحظ التقييد من حيث انه معنى مستقل فلا بد في جعله حصة من اعتبار التقييد وهكذا الى ان ينتهي الاعتبار فلا يلزم عدم تعقل الحصة مفصلا

قوله الا انه غير القيد الاصلي **قال** في الحاشية كما تقول وجود زيد مثلا فزيد قيد الوجود لانه ملحوظ وملتفت اليه من حيث انه امر معتبر مع طبيعة الوجود والنسبة بينهما ملحوظة من حيث انها تقييد ورابط لا من حيث انها امر مستقل معتبر مع الطبيعة لانها لو لوحظت بهذا النحو صار التقييد قيدا من القيود وكما ان زيدا قيد الا انه غير القيد الاول وهو زيد فتعود الحصة فردا وهو خلاف المفروض انتهى وحاصله انه لو كان التقييد داخلا في معنون الحصة وحقيقتها يلزم كون الحصة فردا اذ الفرد عبارة عما يكون التقييد والقيد كلاهما داخلين فيه وصح هذا ايضا لكن لا اذا اعتبر فيه قيد التقييد والتقييد به اذ لا معنى لاعتبار التقييد قيدا من دون اعتبار التقييد به **ثم قال** بعض ناظري كلام الشارح المراد بالفرد في قوله فتعود الحصة فردا الشخص لانه لو كان المراد به الفرد الاصطلاحي الذي يكون التقييد والقيد كلاهما داخلين فيه لم يصح قوله فتعود الحصة فردا لان التقييد والقيد ليسا بداخلين في هذه الحصة لان القيد الاصلي كان خارجا عنها كما هو مقتضى تفسيرها وان التقييد بما صار خارجا الآن بعد تصيرورته قيدا فيكون التقييد والقيد كلاهما خارجين عنها غير داخلين فيها فلا تكون الحصة فردا مصطلحا بل شخصا مصطلحا وهو ايضا خلاف المفروض كما ان كونه فردا مصطلحا خلاف المفروض **اقول** لا يخفى ما فيه اما اولا فلان قوله لان التقييد والقيد الخ في غاية السقوط اذ التقييد والقيد اللذان هما داخلان في هذه الحصة هو قيد التقييد والتقييد كما ههنا عليه ولا يلزم من خروج القيد الاصلي عنها ان يكون قيد التقييد والتقييد به خارجين عنه بل لا بد من كون التقييد امرا معتبرا مع الطبيعة كونه وكون التقييد به داخلين فيها والا فلا معنى لكون التقييد امرا معتبرا مع الطبيعة

ولذلک کان کل کلی نوعا بالقیاس الی حصصه وکانت الحصة بعینها ہی الطبیعة والفرق بنحو من الاعتبار انتہی
قوله کما ان النسبة اجزاء ہی علی رای المحشی القائل بکون حقیقة القضیة ہو الموضوع والمحمول حال کون النسبة رابطة بینهما

واما ثانیا فلان قوله وان التقیید باعتبار صار خارجا الآن الخ عجیب جدا لانه اذا اخذ التقیید من حیث انه
امر معتبر مع الطبیعة فکیف یکون خارجا عنه بل القول بکونه خارجا عنه بعد تسلیم انه امر اعتبر مع الطبیعة قول متناقض
واما ثالثا فلانه لا معنی لکون الحصة فردا بمعنی الشخص علی تقدیر کون التقیید قیدا خارجا کالقید الاصل
اذ التشخص لیس عبارة عما یکون القید خارجا عنه بل عما یکون التقیید والقید کلاهما خارجین عنه والتقیید ہہنا القید
ای بالتقیید داخل فی ہذه الحصة قطعا فکیف یکون الطبیعة المقیدة مع قید التقیید علی تقدیر کون ہذا القید
خارجا عنه شخصا واما رابعا فلان قوله کما ان کونه فردا مصطلحا الخ الفاظ بلا معنی علی ما ذکره ہذا القائل
اذ لا احتمال بناء علی ما ذکره لکون الحصة فردا مصطلحا لانه لا بد ان یکون القید خارجا عن الحصة لانها
عبارة عما یکون التقیید داخلا فیها والقید خارجا عنها فاذا اعتبر التقیید قیدا کان خارجا ایضا کالقید الاول
فیکون التقیید والقید کلاهما خارجین فتعین شخصا بعین ما ذکره واما خامسا فلانه یفهم من ہذا القول امکان
کون الحصة فردا مصطلحا کما لا یخفی فلا وجه لحمل کلام صاحب الافق المبین علی ما حمل مع بعده لفظا ومعنی
قوله ولذلک کان کل کلی الخ قیل قوله ہذا لا یصح مطلقا لان التقیید قد یکون جزئیا وقد یکون کلیا فلعل لم یکن الکلی
نوعا بالنسبة الی الحصص مخصوص بما عدا الاخیر لان الثالث ترجع القسم الاول لاکثریة الاضافة الی الاشخاص وانت تعلم ما فیه اذ علی
تقدیر کون التقیید کلیا یکون الحصة صنفا من الکلی ولا یصح نوعیة الکلی بالنسبة الی الحصص مطلقا وفی ہذا الکلام کلام آخر لا یخفی علی المتامل
قوله ای علی رای المحشی آه قد توہم الشارح ان معنی القضیة الموضوع والمحمول حال کون النسبة رابطة بینهما
فالنسبة لیست جزءا من حقیقتها بل جزء من مفهومها وقد اخذه من کلام المحقق الطوسی فی الاساس حیث قال فیه
اجزای قضیه از دو بیش نبود وہذا القول مع کونه مخالفا لما صرح الشیخ فی الشفاء والنجاة حیث قال فی الشفاء وانما الصدق
بحسب الامر فی نفسه فہو ان القضیة لیست تتم بامور ثلثة فانها تتم بمعنی الموضوع ومعنی المحمول ونسبة بینهما ولیس
اجتماع المعانی فی الذہن ہو کونها موضوعة ومحمولة فیه بل یحتاج الی ان یعتقد مع ذلک النسبة التی بین المعنیین
بایجاب او سلب وفی النجاة القضیة والخبر کل قول فیه نسبة بین شیئین بحیث یتبعه حکم صدق او کذب مما ینافی
العقل الصریح ببطلانه لانهم فسروا القضیة بقول یحتمل الصدق والکذب وقول صادق وکاذب والجملة القضیة فی
اصطلاحهم عبارة عن قول یقصد به الحکایة ولا ریب ان الموضوع والمحمول سواء اخذا حال کون النسبة رابطة بینهما
او لم یوخذ کذلک لیسا بحکایتین اصلا ولا یصح اتصافهما بالصدق والکذب ما لم یعتبر النسبة التامة الخبریة
اذ ہما بلا اعتبار النسبة التامة مفہومان مفردان ولا معنی لاتصاف المفہومات المفردة بالصدق والکذب

قوله والفرق بينهما وبين التشخص الخ يعني ان معنون التشخص والحصة حقيقتهما وان كان هو الطبيعة بلا امر زائد لكنهما مختلفان بحسب العنوان والتعبير فان الطبيعة اذا لوحظت بعنوان الاكتناف والاقتران بالعوارض تسمى شخصا وبعنوان الاقتران بالنسبة التوصيفية او الاضافية الحاصلة باقترانها مع تلك العوارض تسمى حصة فالمسمى واحد والاسم مختلف باختلاف الاعتبار

كما صرح المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد والحاصل ان النسبة التامة مناط الصدق وعليه مدار الكيفية فيظن انها خارجة عن حقيقتها وقال بعض المحققين قدس سره انهم قد صرحوا بان القضية الموجهة انما تصدق اذا طابقت الجهة المادة واذا لم تكن كاذبة فلا بد من دخول الجهة فيها والا فلا معنى لاتصافها بالصدق والكذب بالنظر الى مطابقة الجهة المادة والجهة عبارة عن كيفية النسبة فيلزم دخولها في الموجهة فلا بد من دخولها في سائر القضايا ايضا فقد ظهر ان ما زعمه الشارح سفسطة لا ينبغي ان يلتفت اليه

قوله لكنهما مختلفان الخ اقول هذا الكلام عجيب جدا اما اولا فلانك قد عرفت فيما سبق ان التشخص عبارة عن الكلي المتشخص من دون اعتبار المتشخص وعروض العارض سواء قيل ان التشخص منضم الى الماهية او منتزع عنها او جزء من الشخص او يقال الكلي يتشخص في الواقع بنفس ذاته بلا انضمام امر وعروض عارض كما هو الحق والحصة عبارة عن الكلي المتخصص من لحاظ العقل فقط فالفرق بين الحصة والتشخص بحسب المصداق والمعنون لا بحسب العنوان فقط واما ثانيا فلانه لو كان التشخص عبارة عن الطبيعة الملحوظة بعنوان الاقتران والاكتناف بالعوارض يلزم ان يكون التشخص امرا اعتباريا غير موجود في الخارج اذ الطبيعة الملحوظة بهذا العنوان ليست بموجودة الا في ظرف اللحاظ وليست بموجودة في الخارج اصلا واما ثالثا فلانه بعد القول بان مصداق التشخص ومعنونه ليس الا الطبيعة بلا امر زائد لا معنى للقول بان التشخص عبارة عن الطبيعة الملحوظة بعنوان الاكتناف والاقتران بالعوارض اذ لا يصح القول بكون حقيقة التشخص عبارة عن نفس الطبيعة بلا امر زائد الا اذا قيل ان الطبيعة تكون متشخصة بنفسها في انحاء الوجود وبه الاشتراك بعينه ما به الامتياز ولا احتمال حينئذ لكون التشخص عبارة عن الطبيعة الملحوظة بعنوان الاكتناف والاقتران بالعوارض اذ لا دخل حينئذ للعوارض في التشخصية اصلا فضلا عن ان يكون لحاظ الطبيعة مع الاكتناف والاقتران بالعوارض مناطا لكونها متشخصا واما رابعا فلانه قد صرح المحشي فيما سبق بكون الحصة قسيما للتشخص ومع هذا التصريح كيف يسوغ القول بكون الفرق بينهما بحسب العنوان فقط اذ التغاير بحسب العنوان لا يوجب كونهما قسيما مباينا له كما لا يخفى واما خامسا فلانه ان اراد ان معنون الحصة مطلقا سواء كان حصة الكلي الانتزاعي الاعتباري او حصة الكلي الموجود في الخارج ومعنون التشخص واحد فلا يخفى بطلانه اذ حصص المعاني الانتزاعية والتشخص ليس معنونهما واحدا قطعا وان اراد ان معنون حصص الكليات الموجودة والتشخص واحد فمع كونه خلاف المتبادر من عبارته غير نافع ههنا كما لا يخفى

كما ان مصداق موضوع المهملة القضائية والطبيعية هو نفس الطبيعة الكلية باعتبار ملاحظتها من حيث هي مع صفة العموم والوحدة الذهنية لكن يشكل حينئذ اطلاق الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية اللهم الا ان يقال انها ايضا باعتبار العنوان لا باعتبار التقييد الذي هو امر اعتباري في مفهوم احدهما دون الآخر

قوله كما ان مصداق آه فيه ما قيل ان اختلاف موضوع المهملة القضائية والطبيعية ليس بحسب العنوان فقط بل بحسب المصداق ايضا وان كان التغاير في المصداق بحسب الاعتبار حيث هو ان موضوع المهملة المطلق من حيث هو هو بان يلاحظ المطلق نفسه ولا يلاحظ معه شئ آخر حتى الاطلاق وموضوع الطبيعية المطلق من حيث هو مطلق بان يلاحظ تقييد الاطلاق في العنوان لا في المعنون والا لم يجب المطلق مطلقا والاول اعم من الثاني ويتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفائه والثاني يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد ويجري على الاول احكام العموم والخصوص جميعا وعلى الثاني احكام العموم فقط وغير ذلك من الاحكام المختصة بالاول دون الثاني فلو كان التغاير بينهما بمحض العنوان لم يكن منشأ لتلك الاحكام المختلفة

قوله لكن يشكل آه انت تعلم انه لو انكر وجود الكلي الطبعي في الخارج فلا يصح القول بكون الفرق بين الحصة والشخص بحسب العنوان فقط ايضا فلا اشكال في اطلاق الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية ولو قيل بوجوده في الخارج فيرد انه لا يصح القول بكون الحصص اعتبارية مطلقا ضرورة ان حصص الكليات الموجودة في الاعيان ليست باعتبارية واما حصص الكليات الانتزاعية فلا ريب في كونها انتزاعية اعتبارية سواء قيل بدخول التقييد في عنوان الحصة فقط او في معنونها ايضا فالصواب في تقرير الاشكال ان يقال لما كان عنوان الحصة والشخص واحدا وانما التفاوت بينهما بحسب التعبير والعنوان فقط فلا يصح القول بكون الافراد الحصصية اعتبارية مطلقا لعدم كون التقييد جزءا من حقيقتها بل انما يصح في حصص الكليات التي هي انتزاعية والتحقيق كما افاده بعض المحققين قدس سره ان الحصة عبارة عن الكلي المتخصص في اعتبار العقل فقط بان يكون التخصيص بالتقييد باعتبار العقل وتعمله وهذا التخصص لا ريب انه اعتباري واما الشخص فهو عبارة عن الكلي المتخصص في الواقع بلا اعتبار العقل وتعمله فيصح لا اشكال في اطلاق الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية لكن هذا مخالف لما قال الشارح في حواشي شرح التهذيب قد سبق نقل قوله من المحشي

قوله اللهم الا ان يقال آه وجه الضعف المشار اليه بقوله اللهم ظاهر لانه لما لم يكن التقييد الذي هو امر اعتباري داخلا في معنون الحصة وحقيقتها بل في مفهومها وعنوانها فقط فلا وجه لاطلاق الاعتبارية على الافراد الحصصية اصلا اذ اعتبارية العنوان لا يوجب اعتبارية المعنون وبالجملة اطلاق الاعتبارية على الافراد الحصصية على هذا التقدير ليس الا باعتبار العنوان بمعنى ان عنوانها اعتباري لدخول التقييد فيها وهذا لا يوجب كون تمام افرادها اعتبارية فافهم

واما الاشكال بادٍ حينئذ لا وجه لكون الافراد الشخصية موجودات خارجية والافراد الحصصية امورات ذهنية كما هو دائر في السنتهم فباقي بعد فان الفرق المذكور في هذا المقام لا يجدي نفعا كما لا يخفى على من له دراية سليمة فافهم

قوله واما الاشكال آه اقول انت خبير بانه ان كان القول بكون التقييد الذي هو امر اعتباري داخلا في عنوان الحصة نافعا في كون الحصة امرا اعتباريا فهو مجد في دفع هذا الاشكال ايضا لان الحصة لما كانت اعتبارية لدخول التقييد في عنوانها ومفهومها فلا تكون موجودة الا في الذهن بخلاف الشخص فانه موجود في الخارج لعدم دخول الامر الاعتباري في عنوانه وان لم يكن الفرق بكون عنوان الحصة اعتباريا وعنوان الشخص امرا حقيقيا نافعا في كون الحصة امرا اعتباريا فكما انه غير مجد في دفع هذا الاشكال غير مجد في دفع الاشكال الاول ايضا لا يقال انما صح اطلاق الاعتبارية على الافراد الحصصية باعتبار العنوان بمعنى ان عنوانها اعتباري لدخول التقييد فيها واما كونها موجودة ذهنية فقط فانما يصح لو كانت حقيقتها امرا اعتباريا اذ ليس فليس لانا نقول كما انه يصح اطلاق الاعتبارية على الحصة بمعنى ان عنوانها اعتباري كذلك يصح القول بكونها موجودة ذهنية فقط بمعنى ان عنوانها لا يكون موجودا الا في الذهن كما لا يصح القول بكونها موجودة ذهنية فقط باعتبار حقيقتها ومعنونها كذلك لا يصح القول بكونها اعتبارية ايضا باعتبار حقيقتها ومعنونها والحق انه على تقدير القول بان التقييد داخل في مفهوم الحصة وعنوانها فقط لا يصح القول بكونها اعتبارية مطلقا ولا بكونها موجودة في الذهن كذلك الا اذا قيل ان الحصة عبارة عن الكلي المتخصص في اعتبار العقل فقط كما قدمت الاشارة اليه

قوله فافهم قال في الحاشية اشارة الى دفع الاشكال بان المعتبر في التشخص هو الاقتران بالعوارض والعوارض قد تحقق في الخارج فالطبيعة بهذا الاعتبار تكون موجودة في الخارج والمعتبر في الحصة هو الاقتران بالنسبة والنسبة انما تحقق في الذهن فالطبيعة ايضا تحقق فيه انتهى واقول لا يخفى ما فيه من الخبط اما اولا فلانك قد عرفت فيما سبق ان التشخص عبارة عن الماهية المتعينة بنفسها بلا انضمام امر وعروض عارض فليس المعتبر في التشخص هو الاقتران بالعوارض اصلا لانه ليس عبارة عن الماهية المقترنة بالعوارض واما ثانيا فلان الطبيعة باعتبار الاقتران بالعوارض ليست بموجودة الا في الذهن فلا معنى لكونها موجودة في الخارج بهذا الاعتبار اصلا نعم الماهية المعروضة للعوارض موجودة في الخارج لكن لا دخل للعوارض في وجودها اصلا بل الطبيعة بنفس ذاتها بلا عروض عارض وزيادة شئ تصير موجودة في ظرف التقرر واما ثالثا فلانه ان كان المراد بقوله والمعتبر في الحصة هو الاقتران بالنسبة آه ان المعتبر في حقيقة الحصة ومعنونها هو الاقتران بالنسبة فمسلم انها لا تكون موجودة الا في الذهن لكنه غير مجد ههنا اذ الاشكال ليس الا على تقدير القول بدخول التقييد في عنوان الحصة ومفهومها فقط واما اذا قيل ان النسبة اي التقييد داخل في حقيقة الحصة ومعنونها فلا يرد الاشكال اصلا وان كان المراد بها ان المعتبر في عنوان الحصة ومفهومها هو الاقتران بالنسبة فكون النسبة متحققة في الذهن لا يستلزم كون الحصة موجودة فيه اذ النسبة على هذا التقدير غير داخلة في حقيقتها بل في مفهومها وعنوانها فقط فلا وجه

قوله وافراده افراد حصصية قال المحشي في حاشيته على شرح المواقف الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي كذلك سائر المفهومات
المصدرية لا تتخصص الا بالاضافات والتقييدات فحقيقته ليست الا مفهومه وحقائق افراده ليست الا مفهوماتها كيف ولو كانت
مفهوماتها عارضة لحقائقها لما كانت محمولة عليها بالاشتقاق او بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود جزءاً خارجياً

لكون الافراد الحصصية موجودات ذهنية فلا يندفع الاشكال وقد اعترف المحشي اليزدي بان كون مفهوم الحصة
امراً اعتبارياً لا يجدي في دفع هذا الاشكال وانا اقول فلانه اذا كان المعتبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض
وفي الحصة هو الاقتران بالنسبة لم يبق معنونهما واحداً مع انه قد صرح بكون معنونهما واحداً بلا تغاير اصلا
ولعل الكلام وجهاً لا اصل له والتحقيق انه ليس المعتبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض بل الشخص عبارة
عن الكلي المتشخص بنفس ذاته بلا زيادة امر وعروض عارض اذ قد عرفت ان التشخص ليس امراً زائداً على الكلي
عارضاً له انضماماً او انتزاعاً فليس مناط وجود الكلي في الخارج اقترانه بالعوارض واما الحصة فهي عبارة عن الكلي
المتخصص بملاحظة العقل فقط واعتباره فلا احتمال لكونها موجودة مع قطع النظر عن اعتبار الذهن اصلا
قوله لحقيقته ليست آه اعلم انه قد جوز السيد المحقق قدس سره الشريف في شرح المواقف ان يكون لمفهوم الوجود المصدري
حقيقة هو عارض لها ويصدق هذا المفهوم الانتزاعي عليها صدقاً عرضياً ومنع ان ليس له حقيقة نظرية سوى هذا المفهوم
البديهي التصور واعترض عليه الشارح في حواشيه بما قد نقله المحشي واورد عليه تارة بانه لما جوز المانع كون مفهوم الوجود
عارضاً لحقيقته فلا استبعاد في كون الوجود الذي هو حقيقة الوجود المصدري ومعروضه هو الوجود حقيقة وانما الوجود
المصدري وجه من وجوهه موجوداً خارجياً لا يقال الكلام في الوجود المصدري وليس من شانه الوجود الخارجي اصلا
لانا نقول لو كان المراد انه ليس من شان هذا المفهوم ان يكون موجوداً في الخارج بنفسه فمسلم لكن لم يلزم وجوده
في الخارج بل انما لزم وجود حقيقته فيه وان كان المراد انه ليس من شانه الوجود في الخارج اصلا لا بنفسه ولا بحقيقته
اذ ليس له حقيقة اخرى سوى مفهومه الانتزاعي فهو اول المسئلة وتارة بان الشارح نفسه معترف في مواضع
من كتبه بان الوجود المصدري منتزع عن الوجود بمعنى ما به الموجودية وهو منشأ لانتزاع الوجود المصدري فهو مصرح
بكون الوجود بمعنى ما به الموجودية معروضاً للوجود بالمعنى المصدري وكون الوجود بالمعنى المصدري عارضاً له مع انه
يظهر من هذا الكلام ان ليس للوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصور فان قلت مقصوده ان ليس لمفهوم
الوجود المصدري حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصور وان كان للوجود المطلق حقيقة موجودة في الخارج
وهي منشأ لانتزاع الوجود المصدري قلت هذا ظاهر جداً فكل ما ذكره لاثباته تطويل بلا طائل الا ان يقال
هذا وان كان بديهياً لكن لما خفي على بعض الاذهان نبه عليه بقوله كيف آه واقول الحق ان مواخذة الشارح
على شارح المواقف يرجع الى مواخذة لفظية لان غرض شارح المواقف ان الوجود قد يطلق على الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي

والثاني يستلزم حمل المعنى المصدري مواطاة على معروضه انتهى قال الاستاذ وبعبارة اخرى تقرير هذا المقال ممكن كما
بالبال والله اعلم بحقيقة الحال ان افراد الوجود لو كانت مغايرة لحصصه ما يصدق الجزئي عليه
باحد الصدقين لانه من لوازم الفردية والتالي بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله اما البطلان الشق
الاشتقاقي فلان في ذلك الفرد على ذلك التقدير عرض لحصة الوجود مع قطع النظر عن كونه في ذهن ما

وقد يطلق على منشأ انتزاعه وهو الوجود بمعنى ما به الموجودية غاية الامر انه يسمى الوجود الذي هو منشأ لانتزاع الوجود
المصدري حقيقة الوجود المصدري ثم الشارح قد صرح في حواشي شرح المواقف ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه
من المعنى المصدري اذ تحققه ليس الا باعتبار الذهن وحقيقته متحققة مع قطع النظر عن اعتبار الذهن وحكى تلك
كلامه بعبارته ان شاء الله فهما متفقان على ان الوجود له حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصور وهي
منشأ الآثار حقيقة ومبدأ لانتزاع الوجود المصدري وانما النزاع في ان الشارح لا يسميه حقيقة الوجود
المصدري بل يقول ان حقيقته مغايرة للوجود المصدري وحقيقة الوجود المصدري ليست الا ما يحصل
في الذهن حين الانتزاع وشارح المواقف يقول انه حقيقة الوجود المصدري ولعل مراده بكونه حقيقة
الوجود المصدري كونه منشأ لانتزاعه فلم يبق نزاع الا في اللفظ فتأمل وتشكر
قوله والثاني يستلزم الخ اورد عليه بان هذا يخالف ما يدل عليه كلامه في هذا الكتاب وفي غيره
من كتبه من حمل الحالة الادراكية مواطاة على الصورة الحاصلة وقد يقال ان الحالة الادراكية من الموجودات
الخارجية عنده وليس معنى مصدريا حتى يمتنع حملها مواطاة على غير حصصها نفيه ما فيه كما سينكشف ان شاء الله
قوله تقرير هذا المقال الخ انما احتاج استاذنا المحشي وغيره من ناظري كلام الشارح الى تقرير كلامه لانه لا يلزم مما ذكره
في الشق الاشتقاقي الا كون الوجود موجودا لا كونه موجودا خارجيا وستعرف ان شاء الله ان تقرير استاذ المحشي مع الامين لا يعرى عن جرح
قوله ان افراد الوجود الخ ظاهر هذا الكلام يدل على ان غرض الشارح ان ليس للوجود مطلقا فرد غير الحصة بل ان حقيقته
ليس الا ما يحصل في الذهن حين الانتزاع مع انه قال في حواشي شرح المواقف ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم
من المعنى المصدري لان هذا المعنى المصدري متحقق باعتبار العقل وانتزاع الذهن وحقيقته متحققة مع قطع النظر
عن ذهن الناظر واعتبار المعتبر كما يشهد به الضرورة العقلية فمفهوم الوجود مغاير لحقيقته وتلك الحقيقة على ما حكم
النظر الدقيق منشأ لانتزاع هذا المفهوم ومطابق لصدقه ومصداق لحمله انتهى وهذا الكلام نص على كون حقيقة
الوجود مغايرا لمفهومه فكيف يحمل كلامه على ان ليس للوجود مطلقا حقيقة اخرى سوى مفهومه المشهور فلعل المراد
بافراد الوجود افراد الوجود المصدري وانما ترك هذا القيد لكونه معهودا في كلام الشارح
قوله فلان ذلك الفرد الخ اقول ان اراد بعروضه لحصة الوجود للفرد على ذلك التقدير انضمام

وما شانه ذلك فهو موجود خارجي فهذا الكثير كذلك وحينئذ ان لم يعرض لذلك الفرد فرد آخر من الوجود الحقيقي الحصة فليكن حال جميع الموجودات كذلك فلا حاجة الى الفرد المغاير في شيء منها لانه لا تفاوت في نحو الموجودية بشهادة الوجدان والا فلذلك الفرد فرد آخر وهكذا فيتسلسل مع ان ذلك خلف وهذا باطل

حصة الوجود الى الفرد بان يكون في الواقع امران احدهما العارض والآخر المعروض ويكون احدهما قائما بالآخر قيام الصفات الانضمامية بالموصوفات فلا ريب في بطلانه اذ العروض بهذا المعنى لا يتصور الا في الصفات الانضمامية لا في حصة الوجود المصدري وان اراد به صحة انتزاع الوجود المصدري عنه على ذلك التقدير فمسلم لكنه لا يستلزم عروضه له مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما حتى يلزم كونه موجودا خارجيا على ان الشارح قد صرح في حواشي شرح المواقف بان عروض الوجود للماهية اية ماهية كانت انما هو في خصوص لحاظ الذهن اذ ليس في الخارج الا الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود فيلاحظ الماهية معراة عن الوجود ويصفها به فيكون الماهية معروضة للوجود في هذه الملاحظة فعروض الوجود لشيء عنده عبارة عن انضمام العارض الى المعروض في لحاظ العقل فظرف اتصاف الشيء بالوجود وعروض الوجود له هو خصوص اللحاظ الذهني على رايه فكيف يصح توجيه كلامه بان حصة الوجود عرض لفرده على تقدير عدمه تماما عليه اشتقاقا مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما فافهم

قوله وما شانه ذلك آه. بما غير مسلم لان قطع النظر عن تحقق الشيء في الذهن لا يستلزم كونه موجودا خارجيا كما لا يخفى

قوله وح ان لم يعرض الخ اعلم ان الشائية لما قالوا ان الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء موجود في الخارج وقائم بالماهيات قيام الصفات الانضمامية بالموصوفات اورد عليهم بوجوه الاول ما حكاه الشارح المحشي وحاصله انه على تقدير كون الوجود موجودا في الخارج لا يخلو اما ان يكون صحة انتزاع الوجود بالمعنى المصدري كافيا في موجوديته ام لا على الاول يجوز ان يكون صحة انتزاع الوجود بالمعنى المصدري كافيا في موجودية الماهيات الاخر ايضا من غير حاجة الى فرد مغاير للوجود المصدري قائم بها انما الكلام هو فيهم اذ لا فرق بين الوجود وسائر الماهيات في نحو الموجودية بشهادة الوجدان مع انه خلف عندهم وعلى الثاني يحتاج الوجود في كونه موجودا الى عروض فرد آخر من حقيقة الوجود له وهو ايضا موجود وعلى هذا التقدير فيساق الكلام في وجوده وهكذا حتى يلزم التسلسل وهو باطل كما بين في محله واعترض عليه بانه يجوز ان يكون مناط موجودية الاشياء الاخر سوى الوجود على عروض فرد من حقيقة الوجود لها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بعروض الوجود كما صرح به الشيخ وغيره من اتباع المشائية والحق انه لما جاز ان يكون وجود الوجود عينه جاز ان يكون وجود الماهيات الاخر ايضا عينها اذ الفرق بين موجود وموجود غير معقول في هذا الحكم فعلى تقدير كون وجود الوجود عينه يكون وجود سائر الماهيات ايضا عينها وايضا القول بكون وجود الوجود عينه لا يصح على مذهب المشائية اصلا

او عينية الوجود وعندهم يستلزم الوجوب فلا يمكن لهم ان يتمسكوا بكون الوجود عينا للشيء في الممكنات لا يقال
وجوبه بناء على اصولهم فلا بد ان يكون وجود الوجود زائدا عليه قائما به في الخارج فيلزم التسلسل في الوجود لان لهذا
الوجود وجود آخر على هذا التقدير والكلام فيه الكلام الثاني ان الوجود الذي هو مبدأ الآثار ومنشأ لانتزاع
الوجود المصدري لو كان موجودا في الخارج قائما بالماهية قياما انضماميا يلزم ان يكون للماهية وجود قبل الوجود لان انضمام
شيء الى شيء فرع وجود المنضم اليه واجاب عنه المحقق الطوسي وغيره من اتباع المشائية بان الوجود قائم بالماهية
من حيث هي هي لا بالماهية من حيث الوجود حتى يلزم ان يكون لها وجود قبل الوجود وهذا الجواب ليس بشيء وذلك
لانه لو كان المراد بالماهية من حيث هي هي نفس الماهية بلا امر زائد فلا يخلو اما ان يكون الماهية في تلك المرتبة فاما
او لا على الاول يكون للماهية قبل انضمام الوجود اليها مصداقا للوجود ومصححا لانتزاعه فيلزم قيام الوجود بها قبل قيام
الوجود بها اذ معنى قيام الوجود بها ليس الا كونها مصداقا له وعلى الثاني لا معنى لقيام الوجود بها اصلا ولو كان المراد
بها الماهية المعروضة لتلك الحيثية في الذهن حتى يكون معنى قيام الوجود بها ان الوجود قائم بالماهية المعروضة لتلك الحيثية
في الذهن بان تكون تلك الحيثية قيدا للمعروض لوجودا وشرطا لقيام الوجود بها ويكون ظرف قيام الوجود بها هو الخارج
الذهني الذي هو ظرف عروض الحيثية لها فهذا الكلام على هذا التقدير غير محصل اذ قيام الوجود بالماهية واتصافها
على تقدير كون الوجود عارضا لها في نفس الامر هو موجوديتها في نفس الامر ولا شك ان موجودية الماهية في نفس الامر
ليست عبارة عن كون الماهية معروضة لحيثية ذهنية في لحاظ الذهن او مشروطة بحيثية ذهنية اذ موجودية الوجود
ليست مرهونة بلحاظ اللاحظ اصلا كما لا يخفى والاستاذ العلامة مد ظله الثالث انه لا شك ان الماهيات الممكنة مجعولة
فلو كان الوجود امرا موجودا في الخارج وقائما بالماهيات الامكانية في الخارج كان معنى جعل الجاعل اياها ضم صفة الوجود
اليها واذ ضم المعدوم الى شيء غير معقول فكان الوجود موجودا فيجب ان يضم الجاعل الى الوجود وجودا آخر وهكذا الكلام
فيه فيكون جعل ماهية واحدة مستلزما لجعول غير متناهية وهو صريح البطلان الرابع ان الوجود لو كان صفة منضمة
الى الماهية فلا يخلو اما ان يكون انضمامه الى الماهية حال الوجود او حال العدم والاول يستلزم وجود الماهية
قبل وجودها ضرورة ان انضمام صفة الى موصوف يستلزم سبق وجود المنضم اليه والثاني يستلزم اجتماع النقيضين والقول
بان انضمام الوجود الى نفس الماهية سخيف جدا الخامس انه يلزم على هذا التقدم ماهية الممكن على وجوده بالوجود
لما عرفت ان انضمام شيء الى شيء فرع وجود المنضم اليه فان كان الوجود السابق عين اللاحق يلزم تقدم الشيء على نفسه
وان كان غيره يلزم لزوم وجود الممكن بوجودين ويجري الكلام في الوجود السابق فان كان صفة منضمة كانت الماهية
مسبوقة بالوجود عليها والكلام فيه الكلام والا فيكون مصداق الوجود نفس الماهية بلا امر زائد فلا يكون هذه الصفة
الزائدة العارضة مناطا للموجودية فقد ظهر انه لا يمكن ان يكون الوجود صفة منضمة الى الماهية

واما الشق المواطاتي فاستحالته ولزومها بينة لا يحتاج الى البيان حتى في الشق الاول تسمح

بل هو امر انتزاعي ومنشأ انتزاعه نفس الماهية بلا زيادة امر وانضمام حيثية ونسبته الى الماهية كنسبة الانسانية
الى ذات الانسان ونسبة الحيوانية الى ذات الحيوان فكما ان الانسانية ليست معنى قائما بذات الانسان
وليس الانسان انسانا بقيام الانسانية المنتزعة عنه كذلك ليس الوجود معنى قائما بالماهية وليست الماهية موجودة
بقيام الوجود بل الوجود عبارة عن حكاية نفس تقرر الذات في الواقع وليس في الواقع مرتبة للماهية تكون فيها
خالية عن الوجود بان لا تكون في تلك المرتبة مصداقا للوجود ومصححا لانتزاعه ثم نفس الماهية التي هي منشأ
لانتزاع الوجود متقدمة على المعنى الانتزاعي للوجود تقدم المحكي عنه على الحكاية وتقدم المصداق على الصادق
وما قال الشارح في حواشي شرح المواقف ان حقيقة الوجود لو كانت عين الممكن او جزءه كان حمل الوجود عليه
واجبا لكونها مصداق الحمل وحمل العدم عليه ممتنعا لامتناع اجتماع النقيضين وايضا لم يكن تعلق الجعل البسيط
بكون الممكن موجودا وعلى تقدير ان يكون الوجود عين الممكن او جزءه لا يمكن ذلك لامتناع تخلل الجعل بين الشئ
وذاتياته ليس بشئ اذ معنى كون الوجود عين حقيقة الممكن ان ذات الممكن بلا زيادة امر وانضمام حيثية مصداق
للموجودية وهذا لا ينافي كونها محتاجة الى الجاعل في تقررها نعم لو كانت الذات التي هي مصداق الوجود غير محتاجة
الى الجاعل يلزم وجوبها وبالجملة عينية الوجود للماهية لا تستلزم وجوبها اصلا وايضا لما كان الوجود منتزعا من نفس
الجاعل بلا امر زائد فمعنى تعلق الجعل البسيط بوجود الممكن ليس الا تعلقه بمصداق الوجود اذ لا معنى لتعلق الجعل بالانتزاعيات
الا تعلقه بمنشأ انتزاعها وذلك لانه لا تقرر ولا مجعولية لها في الواقع الا تقرر منشأها ومجعوليتها في نفس الامر فيكون
معنى تعلق الجعل بالوجود كون الجعل متعلقا بمصداقه ومصداقه نفس الماهية على هذا التقدير فيكون اثر الجعل
نفس الماهية اذ لا تحقق للوجود مغايرا لتحقق الماهية الا في لحاظ الذهن فلا يمكن توسط الجعل بين الماهية
والوجود اصلا نعم لو كان الوجود صفة زائدة موجودة بوجود مغاير لوجود الماهية منضما اليها في نفس الامر
لكان لتخلل الجعل بين الماهية والوجود وجه ولهذا المبحث تحقيق وتفصيل لولا غرابة المقام لاتيت بهما

قوله واما الشق المواطاتي آه لا يخفى ان حمل المعاني المصدرية مواطاة على حصصها فقط وعدم حملها مواطاة
على معروضاتها في حيز الخفاء عند اتباع المشائية كالمعلم والسيد المحقق قدس سره الشريف وغيرهما لانهم صرحوا بان الوجود الحقيقي
معروض للوجود المصدري وانه محمول عليه بالمواطاة فكيف يدعي بداهة عدم صدق المعاني المصدرية على غير حصصها
مواطاة وايضا على تقدير حملها على حصصها مواطاة لا محيد من القول بكون حصصها محمولة عليها ايضا فذلك الحمل فقد لزم
حمل المعاني المصدرية على حصصها مواطاة فلا ريب في كون حصصها معاني مصدرية فاستحالة الشق المواطاتي
ليست بينة بل محتاجة الى البيان اذا خالف عند الخصم في حمل بعض المعاني المصدرية على بعض معروضاتها مواطاة

وهو انه لقائل ان يقول على تقدير عروض الحصة للفرد انما يلزم صدق الموجود المشتق من المعنى المصدري مع قطع النظر
عن تحققه في ذهن ما ولا نسلم استلزامه مجرد ذلك عن عروض فرد آخر لذلك الفرد المعروض للحصة للموجودية الخارجية حتى يقاس
حال سائر الموجودات عليه ويحال على سائرها فالاخصر الاشمل في بيان حصصية افراد المعاني المصدرية ان يقال لو كانت
لها افراد غير حصصها لكانت محمولة عليها بالمواطاة لان الفردية انما تكون بحمل المواطاة فلا يقال للجسم انه فرد للسواد
والبياض غير حصصها من المعاني المصدرية الا بتمحله وحمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة باطل فتامل فيه قول
مبدأ العامي بالنوع المعاني ان ناظري كلام المحشي قد قرروا الشق الاشتقاقي تقريرات كثيرة غير صافية

قوله وهو انه لقائل ان يقول الخ تقريره ان غاية ما لزم من عروض الحصة للفرد اشتقاقا صدق الموجود المشتق من المعنى
المصدري الموجود على ذلك الفرد مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما ولما ثبت ان مناط الموجودية الخارجية للاشياء مطلقا
على تقدير كون حقيقة الوجود امرا مغايرا للحصة انما هو عروض فرد من تلك الحقيقة لها فلا نسلم ان مجرد عروض الحصة
اشتقاقا مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما بلا عروض فرد آخر لذلك الفرد المعروض للحصة مستلزم للموجودية الخارجية
اذ مناط الموجودية الخارجية على هذا التقدير ليس الا عروض الفرد لا مجرد عروض الحصة مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما
واذا لم يلزم من عروض الحصة للفرد بلا عروض فرد آخر لذلك الفرد المعروض للحصة كونه موجودا خارجيا فكيف يصح
مقايسة احوال سائر الموجودات عليه وحاله على سائرها اذ هذه المقايسة انما تجري حين كون الفرد المعروض للحصة موجودا
خارجيا والحاصل انه على تقدير القول بكون حقيقة الوجود مغايرا للحصة مناط الموجودية الخارجية ليس الا عروض فرد
من تلك الحقيقة لا مجرد عروض الحصة فلا يثبت الاستلزام بين عروض الوجود المصدري اشتقاقا وكونه موجودا خارجيا
وعلم ان المحشي ومشائخه لم يتعرضوا لدفع هذا الايراد فكانهما اعترفا بعدم ثبوت الاستلزام بين الشق الاشتقاقي والموجودية الخارجية بالتقرير المذكور
قوله لان الفردية الخ وذلك لان المعتبر عندهم في حمل الكلي على افراده ليس الا حمل المواطاة كما صرح به المحقق في شرح
المطالع ولذا لا يقال للجسم انه فرد للسواد والبياض مثلا ولا للانسان انه فرد للقيام او القعود مثلا انه فرد لكلي ما يصدق
عليه الكلي مواطاة وظاهر ان القيام والقعود مثلا لا يصدقان على الانسان بالمواطاة غاية الامر انه منشأ لانتزاعهما لكن
منشأ الانتزاع لا يكون فردا للمبدأ حقيقة فما قيل انه ان اراد بقوله فلا يقال للجسم الخ انه لا يحمل عليه السواد والبياض
مثلا بالاشتقاق فهو ممنوع وان اراد انه لا يحمل عليه بالمواطاة فمسلم لكن لا يبطل به مطلق الفردية لا يخفى سخافته
قوله وحمل المعاني المصدرية الخ وجه البطلان ان معروضات المعاني المصدرية ليست افرادا حقيقية لها بل
الافراد الحقيقية منحصرة في حصصها فلا يحمل عليها المعاني المصدرية بالمواطاة وفيه ان حمل المعاني المصدرية
مواطاة على حصصها فقط وعدم حملها مواطاة على معروضاتها انما هو عند المشائية بل غير صحيح كما علمنا ان معروضات
المعاني المصدرية وان لم تكن افرادا حقيقية لها لكن قد يعبر عنها بمعنى ومن الوجود المصدري

فبعضهم بانه لو صدق عليها بالاشتقاق لزم ان تكون تلك الافراد موجودة اذ لا معنى للموجود الا ما يترتب عنه حصة الوجود وحينئذ ان كفى فى موجوديتها هذا القدر فليكف فى جميع الموجودات من غير لزوم تحقق فرد آخر من الوجود غير الحصة والا يلزم التسلسل فى الموجودات وبعضهم بانه لزم ان يكون الوجود الخاص العينى الذى هو فرد للوجود بالمعنى المصدرى موجودا خارجيا فان حمل المعنى المصدرى على شئ بالاشتقاق يستلزم حمل المشتق عليه مواطاة بالضرورة فالموجود الخارجى صادق على الوجود العينى كما يصدق على غيره من الماهيات العينية الى آخر المقدمات المذكورة سابقا وانت تعلم ان مقصود المحشى اثبات انحصار الافراد للوجود المصدرى فى الافراد الحصية بابطال تلك الحقائق المعروضة سواء كانت امورا عينية او ذهنية باثبات الاستلزام بين المشتق الاشتقاق والموجودية الخارجية حتى تفرع عليه الكفاية المذكورة او لزوم التسلسل المستحيل وهو التسلسل فى الامور العينية والتقرير الاول خال عن اثبات الاستلزام المذكور والثانى عار عن ابطال كون تلك الحقائق امورا ذهنية وبعض الافاضل الذى لم يطلع على كلام الاستاذ ان يقال مفهوم الوجود المصدرى اذا كان عارضا لحقيقة فمفهوم الوجود المصدرى الخارجى يكون عارضا لحقيقة ايضا فتلك الحقيقة يلزم ان تكون موجودة فى الخارج فان عروض مبدأ الاشتقاق لشئ يستلزم صدق المشتق عليه

الذى هو الوجود الحقيقى لفرد الوجود المصدرى اليكم وقد صرح المحقق الدوانى فى حواشيه الجديدة على شرح التجريد ان فرد الوجود المصدرى هى الذات التى تكون منشأ لانتزاعه فغاية ما ثبت بهذا البيان ان الوجود الحقيقى الذى هو منضمة الى الماهيات عند المشائية ليس فردا حقيقيا للوجود المصدرى وهذا غير نافع اذ من يقول بكونه فردا انما يقول بكونه فردا بمعنى كونه منشأ لانتزاعه كون الوجود الحقيقى فرد الوجود المصدرى بهذا المعنى لا يبطل بما ذكره انما يبطل به كونه فردا حقيقيا له لم يتبين حجة

قوله فبعضهم الخ قال فى الحاشية تقرير هذا البعض فى المشتق الاشتقاق بعينه تقرير الاستاذ الا انه ذكر قيد الخارجى وهذا ترك ذلك انتهى اقول قد عرفت انه لا يثبت الاستلزام بين المشتق الاشتقاق والموجودية الخارجية سواء ذكر قيد الخارجى او ترك فهذا التقرير وتقرير استاذ المحشى سيان فى عدم اثبات الاستلزام بين المشتق الاشتقاق والموجودية الخارجية انما الفرق بينهما بذكر قيد الخارجى وعدمه وهذا غير مجد وفى عبارة الحاشية ايضا اشعار الى هذا فتأمل قوله والا يلزم التسلسل الخ انت تعلم ان التسلسل فى الموجودات مطلقا ليس بمحال انما المحال فى الموجودات الخارجية واذا لم يلزم من حمل الوجود المصدرى على افراده اشتقاقا الا كونها موجودات فلاحد ان يختار ان عروض حصة الوجود المصدرى غير كاف فى موجوديتها بل لا بد من عروض فرد آخر سوى الحصة ولا يلزم التسلسل المستحيل لجواز ان ذلك الفرد موجود فى الذهن لا فى الخارج والتسلسل فى الذهنيات منقطع بانقطاع الاعتبار وفيه تأمل فتأمل قوله والتقرير الاول الخ هذا الاشكال بعينه وارد على تقرير استاذ المحشى ايضا لانه ايضا خال عن اثبات الاستلزام المذكور غاية الامر انه غير خال عن ذكر قيد الخارجى بخلاف ذلك التقرير هذا غير مجد قوله والثانى عار الخ هذا ظاهر قوله فان بيان الاستلزام الخ

مع ان الوجود المصدري مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا من المعقولات الثانية التي
لا يتصور ان يكون موجودة في الخارج

اقول الظاهر ان كلام الشارح وجه صحته الا اذا قرر كلامه بما قرره هذا البعض من الافاضل كما لا يخفى على من له فهم مستقيم
لكن ما ذكره هذا الفاضل في وجه استحالة كون حقيقة الوجود موجودة في الخارج محل بحث كما سينكشف ان شاء الله تعالى
قوله مع ان الوجود المصدري آه اورد عليه بوجهين الاول ان المعقول الثاني ما يكون ظرف عروضه الذهن فقط
كما هو مصرح في كلام القوم مع ان الماهية متصفة بالوجود الخارجي في الخارج فيكون ظرف عروضه الخارج دون الذهن فكيف يصح
عد الوجود المصدري مطلقا من المعقولات الثانية اجاب الشارح في حواشي شرح المواقف بان ليس في الخارج الا الماهية
ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود فيلاحظ الماهية معراة عن الوجود ويصفها به فيكون الماهية معروضة
للوجود في هذه الملاحظة وهي من هذه الحيثية نفس الامر نعم ربما يطلق الاتصاف على كون الماهية في ظرف بحيث يصح انتزاع
الوصف عنها لكنه ليس في الحقيقة اتصافا ثم قال بما قررنا ظهر لك ان ظرف اتصاف الماهية بالوجود الملاحظة
دون الذهن والخارج وان القضايا المعقودة بالمعقولات الثانية كلها ذهنيات ولا يخفى ان في هذا الكلام وجوها من الاختلال
الاول ان في هذا الكلام تصريحا بان المراد بالاتصاف العروض اي انضمام الوصف الى الموصوف في ملاحظة العقل بان يعتبر
العقل الموصوف متصفا بالوصف لكون الشيء بحيث يصح انتزاع الصفة عنه وعلى هذا يصح كل وصف انتزاعي في كون
ظرف عروضه الذهن فقط اذ ليس في الخارج الا الموصوف لكن العقل بضرب من التحليل ياخذ الموصوف مجردا ويصفه بالوصف
الانتزاعي فيلزم ان يكون جميع الاوصاف الانتزاعية معقولات ثانية الثاني ان الوجود غير منضم الى موصوفه اصلا
فانه قبل ان ينتزع ليس له وجود حتى ينضم الى شيء وبعد الانتزاع قائم بالعقل لا بالماهية وان اريد بالانضمام الحكاية
بكون الماهية موجودة فهذا ليس من الاتصاف في شيء الثالث ان القول بكون القضايا المعقودة من المعقولات الثانية
ذهنيات مطلقا غير صحيح لان القضية الذهنية في اصطلاحهم عبارة عن القضية الحاكية عن الامر الذهني من حيث انها تقرر
في الذهن بحيث يصح انتزاع المحمول عنه كقولنا الحيوان جنس مثلا ولا ريب ان القضايا المحكوم فيها بالوجود او الامكان مثلا
قد تكون حاكية عن الموجودات الخارجية كقولنا الله سبحانه موجود وزيد ممكن مثلا فتكون امثال هذه القضايا خارجية
لا محالة لان القضية الخارجية هي القضية الحاكية عن تقرر الموضوع في الخارج بحيث يكون المحمول متى ما وجد الموضوع في الخارج
ويصح انتزاع المحمول عنه وقد تكون حاكية عن الموجودات النفس الامرية مع قطع النظر عن خصوص الخارج والذهن فتكون
حقيقية وقد تكون حاكية عن التقرر الذهني فتكون ذهنية فالقول بكون القضايا المعقودة من المعقولات الثانية
ذهنية مطلقا كما صدر عن الشارح غير سديد والعجب انه لم يشترط خصوص الوجود الذهني في عروض المعقولات الثانية
ثم حكم بان القضايا المعقودة منها ذهنيات مطلقا بما ذكرنا ظهر ان ما قال صاحب الافق المبين وتلقاه

اكثر المحققين بالقول ان المعقولات الثانية في اصطلاح ما قبل الطبيعة تعقد بها العقود بعضها الحقيقية الذهنية
دون الخارجية لانها انما تصدق حيث يكون ظرف الاتصاف هو الخارج بخصوصه على المعنى المسلف ذكره ومن قولنا
الانسان موجود او ممكن بالذات يصدق حقيقية لا ذهنية وكذلك قولنا زيد ممكن وشئ في الاعيان او ممكن وجوده في العين
يصدق حقيقية لا ذهنية كما زعم ولا خارجية كما هو التحقيق انتهى ليس بشئ لان القضايا التي يحكم فيها بالوجود الخارجي
والوجوب والامكان كذلك حكاية عن الموجودات الخارجية فتكون تلك القضايا خارجية قطعا نعم القضايا الحاكية عن الوجود
والامكان مطلقا حقيقية بلا ريب اذ مصداقها نفس الحقيقة المتقررة في الواقع فافهم ولا تزل الثاني ما قال العلامة القوشجي
في شرح التجريد ان القول بكون الوجود من المعقولات الثانية من الحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته غير صحيح لانهم
لما قالوا بكونه موجودا في الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب موجودا بوجود هو نفسه
لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود آخر ثم قال ولا يتصور لما تحقق فرد من افراد الوجود المطلق
في الخارج كان للوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما
لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه واجاب عنه الشارح في حواشي شرح المواقف بان الوجود
الواجبي ليس فردا للوجود المصدري بل للوجود الحقيقي وهو ليس من المعقولات الثانية وفرد مفهوم الوجود بالحقيقة هي الحصص
الاعتبارية دون الاعيان الخارجية والحاصل ان الوجود المصدري من المعقولات الثانية وافراده منحصرة في حصصه اذ
فرد الكلي ما الكلي ذاتي له ولا يمكن ان يكون المعنى المصدري ذاتيا للاعيان الخارجية فهي ليست افرادا حقيقية للوجود المصدري
واما الوجود الحقيقي فهو وان كان موجودا في الاعيان لكنه ليس معقولا ثانيا لانه ليس فردا حقيقيا للوجود المصدري
نعم انه منشأ لانتزاعه لكن منشأ الانتزاع لا يكون فردا للمبدأ وبهذا ظهر انه لا يمكن وجود افراد المعقولات الثانية
في الخارج والا لكانت عوارض خارجية فلم تبق معقولات ثانية فما قال المحقق الدواني في حواشيه القديمة على
شرح التجريد ان كون مفهوم ما من المعقولات الثانية لا ينافي كون فرده موجودا في الخارج يحمل عليه بالمواطاة اذا
كان المفهوم عارضا في ضمن حصته للاشياء في العقل فيكون باعتبار تلك الحصص من المعقولات الثانية وباعتبار
ذلك الفرد موجودا خارجيا ومفهوم الوجود من حيث انه عارض ليس له ما يطابقه في الخارج وان كان له من حيثية
اخرى مطابق في العين فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة للماهيات في العقل وموجود في ضمن الفرد
الموجود بذاته ولا نسلم ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرطه
ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذي هو به معقول ثان كما هو في شأننا ليس بشئ اذ اختلاف مفهوم واحد
بثانوية المعقولية واوليتها باختلاف ما اضيف اليه من الحقائق العينية غير متصور وما هو معقول ثان لا يكون حقيقة
متاصلة في الاعيان اصلا هذا وقد بقي بعد كلام في هذا الباب تركناه خوف الاطالة والاطناب

وانت خبير بانه مع كونه كغفوا التقرير الثاني يرد عليه ان كون الوجود المصدري مطلقا من المعقولات الثانية مسلم واما كون تلك الحقائق منها ففي حيز المنع فالمتوقع من المنصف بعد احاطة الكلام ان يستيقن بحسن تقريرنا سلمه الله تعالى الا ان الاخصر الاشمل لا يبطل به مذهب المشائين القائلين بان الوجودات الخاصة حقائق متخالفة متكثرة بذواتها عارضة للماهيات الممكنة وهي الوجود بمعنى ما به الموجودية وان ابطل كونها افراد الوجود المصدري بخلاف الاول ولا غائلة فيه

قوله مع كونه كغفوا آه فيه نظر لانه ان اراد بكونه كغفوا التقرير الثاني انه كغفوله في عدم ابطال كون تلك الحقائق امورا ذهنية كما هو الظاهر فلا يخفى وهنه وسخافته اذ محصل تقريره هذا البعض من الفاضل انه لو كان للوجود المصدري افراد غير الحصص لكان للوجود المصدري الخارجي اي الذي افراد سوى الحصص لكن لا يمكن ان يكون للوجود المصدري الخارجي فرد غير الحصة لاستلزامه كونه موجودا خارجيا فلا يمكن ان يكون الوجود المصدري الذي فرد غير الحصة ولا ريب ان هذا التقرير مبطل للحقائق المعروضة للوجود مطلقا سواء كانت امورا ذهنية او امورا عينية كما لا يخفى وان اراد امرا آخر فلا بد من تصويره حتى ينظر فيه

قوله يرد عليه آه اقول هذا الايراد في غاية المتانة اذ المراد بالحقائق المعروضة للوجود المصدري مناشي انتزاعه ومنشأ انتزاع الوجود المصدري عند القائلين بكون افراده مغايرة لحصصه موجود في الخارج وعارض للماهيات في ظرف الخارج ومناط موجودية الماهيات قيامه بها وانضمامه اليها وهو الوجود الحقيقي عندهم وظاهر ان الوجود الحقيقي ليس من المعقولات الثانية كما صرح به الشارح الكبير في حواشي شرح المواقف وقد سبق نقل كلامه وبهذا ظهر ان بناء هذا الكلام ليس على ما جوزه المحقق الدواني من كون الشيء الواحد معقولا ثانيا باعتبار مفهومه وموجودا خارجيا باعتبار حقيقته كما يتوهم في بادي الراي *

قوله بان الوجودات الخاصة الخ اقول لا يخفى على من تتبع كلمات المشائين انهم عن آخرهم صرحوا بان الوجود بمعنى ما به الموجودية مشترك معنوي فالوجودات الخاصة القائمة بالماهيات ليست عندهم حقائق متخالفة متكثرة بذواتها بل الوجود الحقيقي عندهم معنى واحد مشترك بين الموجودات الممكنات باسرها ونصهم الدال على كون الوجود مشتركا معنويا مشهورة وفي افواه اتباعهم مذكورة وفي كتبهم مسطورة نعم كون الوجودات الخاصة حقائق متخالفة متكثرة بذواتها مذهب الاشاعرة لكنهم لا يقولون بكون الوجودات الخاصة امورا منضمة الى الماهيات بل يقولون بعينية الوجودات الخاصة للماهيات كما صرح به الكتب الكلامية وما ذكره المحشي في بيان مذهب المشائية فرية بلا مرية

قوله وان ابطل كونها آه قد عرفت ان الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء فرد للوجود بالمعنى المصدري عندهم بمعنى كونه منشأ لانتزاعه واطلاق الفرد على منشأ الانتزاع شائع فيما بينهم كما صرح به المحقق الدواني فبطلان كون الحقائق المعروضة للوجود المصدري افرادا حقيقية له لا يجدي شيئا اذ مرادهم بكونها افرادا له كونها مناشي انتزاعه ولم يبطل كونها افرادا له بهذا المعنى بهذا التقرير واما عدم حمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة فقد عرفت انه ادعاء محض بل غير صحيح

فان المقصود فی ہذا المقام نفی الفردیۃ فقط وہو حاصل بہ فافہم وقد بقی بعد خبایا لولا مراعاۃ المقام لاتیت بہا

قولہ فی الحاشیۃ مستندۃ الی الوجود بمعنی ما بہ الموجودیۃ الظاہر انہ اراد بہ الامر المنضم مع الماہیۃ فلوازم الوجود الذہنی مستندۃ الی ما ہو منضم معانی الذہن ولوازم الوجود الخارجی الی ما ہو منضم معانی الخارج وہما مختلفان بالماہیۃ لکنہ انما یتم علی تقدیر اشتراک الوجود بمعنی کما ہو الحق عندہم بنا علی ما قال فی بعض تعلیقاتہ المدعی بحسب الظاہر اشتراک الوجود بمعنی الانتزاعی بین الوجودات والموجودات اشتراکا علی وجہ الاجماع بحسب النظر الدقیق اشتراک الوجود الحقیقی وقد قیل انہ ان اراد الوجوب تعالی والممتناع استناد اللوازم المختلفۃ انما ہو الی العقیر مع جہات مختلفۃ بناء علی ان مقتضی اختلاف اللوازم انما ہو اختلاف الملزومات ولو باعتبار لیس بجید اذ بناء علی ہذا یصح استنادہا الی الوجود بالمعنی المصدری ایضا لتحقق التغایر بین الوجود ولو بالاعتبار فیصیاج الی جعلہا مستندۃ الی الوجود بمعنی ما بہ الموجودیۃ

قولہ فان المقصود الخ یعنی ان مقصود الشارح نفی الفردیۃ الحقیقیۃ وذلک لانہ فہم من کلام السید المحقق قدس سرہ انہ یقول ان معروض الوجود المصدری فرد حقیقی لہ فاورد علیہ ما اورد وقد عرفت مقصود السید المحقق قدس سرہ فلا یرد علیہ ما قال الشارح فی الحاشیۃ لا یقال لکل من الوجودین آہ وقد یجاب عن ہذا الایراد بان اختلاف اللوازم انما تدل علی اختلاف الملزومات لو کانت اللوازم لوازم الماہیۃ وہو ممنوع فیما نحن فیہ بل یجوز ان یکون کلوازم الصنف فیکون الوجود ذہنیا وخارجیا من عوارض الوجود المطلق وتلک اللوازم المختلفۃ مستندۃ الی تلک العوارض بمعنی ان لزومہا مشروط بعروض تلک العوارض کما فی اختلاف الاشخاص فانہ مستند الی اختلاف عروض المشخصات وہذا الجواب لیس بشیء اذ کون الوجود ذہنیا وخارجا حصتین للوجود المصدری المطلق وکون المطلق نوعا لہما بدیہی غیر محتاج الی تجشم البیان نعم کونہ ذاتیا لجمیع ما یصدق ہو علیہ وانحصار صدقہ علی حصصہ غیر ظاہر کما عرفت ہذا

قولہ الظاہر انہ اراد الخ قال فی الحاشیۃ فی الوجود مذاہب احدہا ان الوجود عبارۃ عن الوجوب تعالی وثانیہا انہ عبارۃ عن حقیقۃ الشیء وثالثہا انہ عبارۃ عن الامر المنضم الی الماہیۃ والظاہر ان مراد المحشی فی الجواب المذکور فی الحاشیۃ المذہب الاخیر والیہ اشار بقولہ الظاہر انہ اراد الخ انتہی وتفصیل المقام ان الوجود یطلق علی معنیین الاول معناہ الانتزاعی البدیہی التصور الذی یعبر عنہ بالفارسیۃ بہستی وبودن ولا یلیق بعاقل ان ینازع فی کونہ مشترکا وعدم کونہ عینا للشیء من الحقائق والثانی مصداقہ ومنشأ انتزاعہ ولا ریب انہ موجود فی الواقع بلا اعتبار المعتبر وفرض الفارض اذ لا یمکن انتزاع الوجود عن الموجودات انتزاعا واقعیۃ الانتزاعیات عبارۃ عن واقعیۃ مناشئہا فبعد الاتفاق علی ان مصداقہ ومنشأ انتزاعہ موجود فی الواقع مع قطع النظر عن اعتبار الذہن وملاحظۃ اختلفوا فی ان مصداقہ ومنشأ انتزاعہ ای شیء ہو اختلافا عظیما فذہب الشارح تبعا لبعض الاقدمین الی انہ شخص واحد بذاتہ واجب لذاتہ وموجودیۃ الاشیاء انما ہی بانتسابہا الیہ کما صرح بہ فی حواشی شرح المواقف

وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري قدس سره ومن تبعه الى انه عبارة عن نفس الحقائق فهي في انفسها متغايرة
متباينة لا يجمعها حقيقة واحدة مشتركة اصلا وذهب المشائون الى ان وجود الواجب سبحانه نفس ذاته الحقة و
وجود الممكن صفة زائدة على ذاته منضمة اليها في الواقع وهي عندهم حقيقة مشتركة بين الممكنات وذهب المتكلمون
الى ان الوجود صفة قائمة بالماهية مطلقا واجبة كانت الماهية او ممكنة وذهب الاشراقيون الى ان الوجود حقيقة
واحدة في الكل مختلفة بالكمال والنقصان ومقولة بالتشكيك على افرادها وتلك الحقيقة هي بنفسها ما به الاشتراك
وما به الامتياز وذهب اهل التحقيق الى انه حقيقة واحدة مطلقة غير مبهمة هي عين كل موجود وتلك الحقيقة هي بنفسها
ما به الاشتراك وما به الامتياز اذا عرفت هذا فاعلم انه اختلف انظار كلام الشارح في ان بناء الجواب الذي ذكره
في الحاشية على اي مذهب من المذاهب المذكورة فذهب بعضهم الى ان كلامه مبني على مذهب الاشاعرة والقائلين بكون
الوجود عين الحقائق كلها واورد عليه بان بناء الجواب على هذا المذهب وان صح في بادي الراي اذ لما كان
الوجود بمعنى ما به الموجودية عبارة عن نفس الحقائق وهي متخالفة في انفسها فيصح استناد اللوازم المختلفة اليها لكنه غير صحيح
بعد التعمق لان الوجود على هذا الراي نفس الحقيقة فان كانت الحقيقة الموجودة في الخارج والذهن واحدة فالوجود
الخارجي والذهني متحدان حقيقة فكيف يستند اللوازم المختلفة الدالة على اختلاف الملزومات اليها وان لم تكن حقيقة
الوجود الخارجي والذهني واحدة ففيه انكار للوجود الذهني وقد كان الكلام على تقديره وقال بعضهم انه مبني
على مذهب من كون الوجود عبارة عن الواجب جل شانه ولما ورد على ذلك البعض انه كيف يصح على هذا التقدير
استناد اللوازم المختلفة اليه لاتحاده نوعا بل شخصا اجاب بان استناد اللوازم المختلفة اليه لا يجوز لو لم يعتبر
معه جهات مختلفة واما اذا اعتبرت معه جهات فيجوز استناد اللوازم المختلفة اليه قطعا اذ مقتضى اختلاف اللوازم
انما هو اختلاف الملزومات ولو بالاعتبار واعترض عليه المحشي بانه لو كان اعتبار الجهات المختلفة مع الامر الواحد
الغير المتكثر بحسب الحقيقة كافيا في استناد اللوازم المختلفة اليه فيصح استناد اللوازم المختلفة الى الوجود بالمعنى
المصدري ايضا لتحقق التغاير بين الوجود الخارجي والذهني ولو بالاعتبار وفيه نظر ظاهر
اذ قد عرفت ان الوجود المصدري امر اعتباري تابع لاعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع فلا يمكن ان يكون منشأ
للآثار المختلفة المتحققة بلا اعتبار المعتبر وفرض الفارض فعدم استناد اللوازم المختلفة الى الوجود المصدري
ليس لكونه حقيقة واحدة بل لكونه امرا اعتباريا ولما رأى المحشي ان كلام الشارح في الحاشية لا يصح ان يحمل
على مذهبه لا على مذهب الاشاعرة حمل كلامه على ما زعمه مذهب المشائين من ان الوجود بمعنى ما به الموجودية امر منضم الى
الماهية وليس حقيقة واحدة بل حقائق متخالفة متكثرة بذواتها عارضة للماهيات الممكنة ولا يخفى انه لو بني الجواب
على هذا المذهب فهو وان كان تاما الا انه لما لم يكن الوجود بمعنى ما به الموجودية حقيقة واحدة بل حقائق متخالفة

متكثرة بذواتها عارضة للماهيات الممكنة فيصح ان يقال ان لوازم الوجود الخارجي مستندة الى ما هو منضم مع الماهية
في الخارج ولوازم الوجود الذهني مستندة الى ما هو منضم معها في الذهن وهما متخالفان بالماهية لكن قد عرفت
ان هذا ليس مذهب المشائين بل مذهبهم اشتراك الوجود بين الموجودات معنى فلا يصح استناد اللوازم المختلفة اليه
لكونه حقيقة واحدة عندهم كما قيل انا اذا تصورنا شيئا مع وجوده الخارجي المنضم معه فيحصل ذلك الشيء في الذهن
مع وجوده الخارجي بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن كما هو المقرر عندهم فاذن يكون هذا الوجود منضما
مع الشيء في الذهن وهو بعينه الوجود الذهني لانه لو لم يكن كذلك لكان الشيء الواحد موجودا بوجودين في ظرف
واحد وهو باطل فيلزم الاتحاد بين الوجودين بحسب الذات فعاد الاشكال فقيه ان القائلين بحصول
الاشياء بانفسها في الذهن لا يذهبون الى حصول الموجود الخارجي في الذهن بوجوده وتشخصه كيف ان لوازمه
بالعدد ولا يتكثر تشخصه ولا يتعدد باختلاف وجوده والا فليس واحدا بالعدد بل انما يذهبون الى انحفاظ الماهيات ذهنا
وخارجا فالموجود الخارجي والذهني متحدان بحسب الماهية مختلفان بالوجود والتشخص عندهم ثم انه لما نبه المحشي
من كلام الشارح في حواشي شرح المواقف على ان الوجود بمعنى ما به الموجودية مشترك معنوي بين الموجودات على راي المشائية
وليس مشتركا لفظيا استدرك عما بني عليه كلامه وقال ولكنه لا يصح آه **ولقائل** ان يقول الوجود
بمعنى ما به الموجودية وان كان مشتركا معنويا لكن يصح استناد اللوازم المختلفة اليه بالجهات المختلفة
والاعتبارات المتغايرة مع يصح ان يراد بالوجود بمعنى ما به الموجودية الامر المنضم مع الماهية اذ مقتضى اختلاف
اللوازم انما هو اختلاف الملزومات ولو بالاعتبار فتامل وحمل بعض المحققين قدس سره كلامه على مذهب الاشراقية
حيث قال يمكن ان يقرر كلامه بانه ليست تلك اللوازم لوازم الماهية حتى تختلف الماهية انما هي لوازم الوجود
لانه هو المنشأ للآثار الخارجية والذهنية والوجود لا يختلف باختلافها فانه مع وحدته يصير منشأ للآثار المختلفة
لاسيما عند من يراه مشتركا هو بنفسه ما به الاشتراك وما به الامتياز ومشككا في منشئية الآثار وفيه ما
هذا لا يصلح توجيها لكلام الشارح وتحقيق المقام انك قد عرفت ان مصداق الوجود المصدري ومنشأ
انتزاعه نفس الماهية سواء كانت الماهية ممكنة او واجبة وان نسبة الوجود المصدري الى الماهية نسبة
مفهوم الانسانية الى ذات الانسان ونسبة معنى الحيوانية الى ذات الحيوان فنقول ذلك المنشأ لابد
ان يكون حقيقة واحدة اذ لو كان حقائق متخالفة متباينة فلا يمكن ان يكون نسبة الوجود المصدري الى
منشئه نسبة الانسانية الى ذات الانسان اذ انتزاع مفهوم واحد يكون نسبته الى منشئه نسبة الانسانية الى ذات
الانسان عن نفس ذاتين هما بنفس ذاتيهما مصداقان لذلك المفهوم ومطابقان لصدقه من غير انضمام امر وزيادة حيثية
مستلزم لاشتراك تينك الذاتين في ذاتي هو بنفسه مصداق لذلك المفهوم ومطابق لصدقه فالوجود الحقيقي عبارة

بل الجيد في الجواب نما هو الاكتفاء على المبني عليه فافهم قوله ثم خص بعضها الخ وجه العدول الآخر عن تخصيص المقسم بالحادث
الى تقسيمه بالمتجدد قوله لا تخفى عليك الخ توجيهه انه قد تقرر في مقره ان الله تعالى واجب بالذات عالما متقدسا على الامور وجبا واجبا

عن عسى الحقيقة وتلك الحقيقة عين كل شيء بمعنى ان تلك الحقيقة تتعين بنفسها بلا زيادة امر عليها بتعينها ويعني انها
بتعينات متعددة وتتشخص بتشخصات كثيرة فهي باعتبار تعين شيء وباعتبار تعين آخر شيء آخر فهي متعينة بنفسها مع
كونها مطلقة بنفسها وما به الاشتراك وما به الامتياز اذ لا يمكن ان يكون التعين امرا زائدا على نفس الطبيعة بكون الشيء
الواحد ما به الاشتراك وما به الامتياز بنفس ذاته من دون امر زائد وعروض عارض ان كان مستبعدا في جليل النظر لكن يظهر
بعد التعمق انه لا مناص للحكماء المشائية ايضا عن القول بكون المشترك مميزا بنفس ذاته وذلك لانه قد تقرر عندهم ان الجسم المفرد
واحد متصل ليس فيه مفاصل بالفعل اصلا بناء على انه غير مركب من الاجزاء التي لا تتجزى ولا شك ان الجسم المتصل
يمكن انقسامه الى النصف والثلث والربع وغيرها وليس ذلك الانقسام من اختراعات الاوهام كما يعترفون به ولا شيء
من النصف والثلث والربع وغيرها من الاجزاء موجودة فيه بالفعل والا يلزم ما الزم على النظام ولا بعضها موجودة بالفعل وبعضها
بالقوة ضرورة استحالة الترجيح من غير مرجح فالجسم اذا انتصف فاما ان يكون فرض النصف فيه باعتبار المعتبر فقط من دون
ان يكون له منشأ واقعي وهذا ظاهر البطلان او يكون فرض النصف فيه مثلا فرضا واقعيا مطابقا لما في نفس الامر فلا بد
ان يكون له منشأ في الواقع بلا اعتبار المعتبر وفرض الفارض فاما ان يكون منشؤه نفس ذات الجسم المتصل او جزء من اجزائه
لا سبيل الى الثاني لعدم وجود جزء من اجزاء الجسم المتصل في الواقع كما هو المقرر عندهم فتعين الاول فيكون ذات الجسم
المتصل منشأ لانتزاع النصف والثلث والربع وغيرها ولما كان طبيعة مشتركة بين اجزائه التحليلية الغير المتناهية
بالقوة ولا يلزم كون الاجزاء التحليلية متخالفة في انفسها ومخالفة لطبيعة الجسم فلا يكون الجسم متصلا بحقيقته فطبيعة الجسم
مشتركة بين جميع الاجزاء الموجودة بالقوة ومنشأ لانتزاع خصوص النصفية والثلثية والربعية وغيرها من مراتب القسمة
فهي ح بنفسها ما به الاشتراك وما به الامتياز فقد ظهر ان الوجود الحقيقي طبيعة مطلقة لها انحاء تعينات ناشية
عن جوهر ذاتها متغايرة في انفسها متمايزة بحسب احكامها كما في طبيعة الجسم المتصل فهو مع وحدته منشأ للآثار
المختلفة ومنبع للاحكام المتفننة المتطورة فيصح استناد اللوازم المتخالفة اليه مع كونه حقيقة واحدة وح يسقط
الاشكال لكن الشارح بمراحل عن تصور هذا المذهب وتحصيله فضلا عن ارتفاعه وتحصيله فلا يليق به توجيها لكلامه توجيها لم يرده

قوله بل الجيد في الجواب آه قال في الحاشية المراد بالامر المنضم مع الماهية وهذا القدر كاف في دفع الاشكال انتهى
قد عرفت ان هذا القدر وان كان كافيا لكن انما يصح بناء الجواب عليه لو كان الوجود بمعنى ما به الموجودية مع كونه
صفة منضمة مشتركا كالعقلاء والقائلون بكون الوجود بمعنى ما به الموجودية صفة منضمة صرحوا بكونه مشتركا معنويا كما مرت الاشارة اليه
قوله وجه العدول الى القسمة آه يعني ان المصنف لم يخصص المقسم بالحادث بل عدل عنه بتخصيص المتجدد ووجهه انه على تقدير

اذ ملاحظة ما في النظام العجيب من الغرائب واللطائف ينادي باعلى منادٍ على ان موجده عليم ولاتم اوجدنا بنا وان ذلك العلم ليس زائدا على ذاته سبحانه بان يكون مغايرا له ممتازا عنه تعالى وان العلم كمال كما يشهد به ذوق تعالى من رب الحكمة فعدم في غيره كثيرا

تخصيص المقسم بالحادث لابد من التخصيص بالحصولي ايضا اذ العلم الحادث اعم من الحصولي من وجه فيلزم على هذا التقدير تخصيص المقسم بالحصولي بعد تخصيصه بالحادث من غير ضرورة واما على تقدير تخصيصه بالمتجدد كما فعله المعترض فلا حاجة الى تخصيصه بالحصولي اذ المتجدد بمعنى الحصولي الحادث لا الحادث فقط حتى يحتاج الى التخصيص آخر بالحصولي فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة ولا يخفى ان هذا الكلام من الشارح نص على ان مورد القسمة عنده الحصولي بعينه هو الحصولي الحادث كما اشار اليه فيما سبق وقد يقال يمكن ان يراد بالحادث ما اريد بالمتجدد فلا يلزم التخصيص مرة بعد اخرى على هذا التقدير ايضا كما لا يلزم على تقدير تخصيصه بالمتجدد فافهم قال الشارح فيلزم التخصيص مرتين آه وقيل عدم الضرورة ثم فان انقسام العلم الى التصور والتصديق يقتضي تخصيصه بالحصولي وانقسامه الى البديهي والنظري يقتضي تخصيصه بالحادث ولا مضايقة في التخصيص مرتين عند تحقق الدواعي وانت تعلم ان هذا الايراد غير متوجه على كلام الشارح اذ محصل كلامه ان التخصيص المقسم بالحادث فقط غير سائغ اذ لابد على هذا التقدير من التخصيص بالحصولي ايضا اذ العلم الحادث يشمل العلم الحضوري ايضا مع انه ليس بتصور ولا تصديق فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى من غير ضرورة وكون التخصيص مرتين بهذا النحو غير ضروري ضروري وما ذكر الايراد من ان انقسام العلم الى التصور والتصديق الخ فانما يتوجه لو كان غرضه الزام التخصيص مرتين من غير ضرورة على تخصيص المقسم بالحصولي فقط فهذا الايراد مبني على عدم فهم المراد قال الشارح لا يخفى عليك ان العلم في العلم الحضوري نفس المعلوم آه

قال في الحاشية تفسير العلم الحضوري بعين وجود المتشخص المعلوم فاسد لان العلم الحضوري ليس بعين وجود المتشخص المعلوم بل هو عبارة عن الصورة الخارجية وهي قائمة بعين وجود المتشخص المعلوم انتهى ومحصله ان العلم الحضوري عبارة عن نفس الصورة الخارجية لا عن وجود المتشخص المعلوم ضرورة ان وجود المتشخص المعلوم امر انتزاعي متوقف على انتزاع العقل فلا يكون علما حضوريا لعلم قيام الصورة الخارجية في الذهن عين وجود المتشخص المعلوم فيه اذ لا معنى لقيام الصورة الخارجية في الذهن الا وجود المتشخص المعلوم فيه فليس العلم الحضوري عبارة عن قيامه بالذهن ووجوده فيه بل قيامه بالذهن علم حصولي والعلم الحضوري نفسه هو الذي يعبر عنه بالصورة الخارجية

قوله اذ ملاحظة ما في النظام آه اعلم ان الشيخ المقتول انكر سبق العلم والارادة على ايجاد الممكنات وزعم ان علمه سبحانه ليس فعليا مقدما على الايجاد ولما ورد عليه انه اذا ابطلت الارادة وعلمه سبحانه قبل وجود العالم فما السبب في هذا النظام العجيب المشاهد من حسن الترتيب بين الافلاك وما فيها والعناصر وما بينهما من البسائط والمركبات على الوجه الاليق الذي لا مزيد عليه في الخيرية والنظام اجاب بان النظام العجيب الموجود في العالم لزم من عجيب الترتيب الذي بين المجردات العقلية ونسبها المعنوية وجهاتها العقلية واضافاتها النورية على ابلغ ما يتصور لكن حصولها الا من العناية والارادة ولا يخفى ان هذا الكلام كما قال الصدر الشيرازي غير مقنع اذ للسائل ان يسأل ويقول السبب في حسن نظام المعلول بجميع ترتيبها فان قيل لا يمكن النظام آه

ومن المعلوم ان الاستكمال بالغير اي بالامر المباين نقصان فلو كان علمه تعالى كما يدل عليه كلام المصنف علماً حصولياً
يستدعي العينية مع المعلوم لكونه عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك لزم تقدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات

فيحتجب فيلزم التسلسل في الانطباعات الى غير النهاية وان قيل ان مبدأ هذا الانطباع انطباع الالهي فجاوزت الغاية الالهية التي ما مر
قوله اي بالامر المباين آه قال في الحاشية اي الامر المنفصل المتمايز الوجود انتهى اقول انما فسر الغير بالامر المباين اي الامر المنفصل
المتمايز الوجود اذ على تقدير كون علم الواجب سبحانه حصولياً انما يلزم الاستكمال بالامر المنفصل المتمايز الوجود اعني
الممكنات وليس الغرض ان الاستكمال بالامر الغير المنفصل كالصفة القائمة بذاته تعالى ليس مستحيل لان النقص انما النقص
المستحيل الاستكمال بالامر المنفصل المتمايز الوجود كما قد ظن وذلك لان الصفة القائمة بذاته تعالى معلولة تعالى ومتاخرة
عنه بالصدور باعتبار جل شانه واستكمال الواجب سبحانه بالممكن نقص عظيم ومحال بالضرورة العقلية كما لا يخفى على من له ادنى مسكة
قوله لزم عدم علمه تعالى آه قال بعض الناظرين في كلام الشارح ان العلم الحضوري للباري تعالى سواء كان بالنظر الى ذاته
تعالى او بالنظر الى ذوات الممكن عين ذاته تعالى فان الباري سبحانه بحضور ذاته عند ذاته ينكشف الاشياء لديه كلها
فالذات هي المعلوم حقيقة وبالذات والممكنات كلها معلومات بالعرض فلا يلزم عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم فان
صفة العلم انما ينتفي بانتفاء المعلوم بالذات دون انتفاء المعلوم بالعرض وكذا لا يلزم الاستكمال بالغير ولا زيادة صفة العلم
فان الذات هي الحاضرة عندها بالذات هي منشأ الانكشاف وانت تعلم ما فيه اما اولا فلانه لا يصلح ما ذكر توجيهاً لكلام
القائلين بكون علم الواجب سبحانه حضورياً كصاحب الاشراق وغيره لانهم صرحوا بكون علمه سبحانه عيناً للممكنات وانكروا العلم
الفعلي المقدم على الايجاد وقال الشيخ المقتول في حكمة الاشراق علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته وظاهراً لذاته وعلمه بالاشياء هو كونها
حاضرة له على سبيل الحضور الاشراقي بنفسها كاعيان الموجودات من المجردات والماديات وصورها الثابتة في بعض الاجسام
كالافلاك ومتعلقاتها التي هي مواضع الشعور للمدبرات العلوية وذلك اضافة لكونها عبارة عن ظهور الاشياء له وظهور الشيء
للشيء يحصل لا محالة بالآخر وهذا القدر اي ظهور الاشياء له كاف في علمه تعالى بها واما الغاية فلا حاجة لها انتهى واما ثانياً
فلانه لا خفاء في ان ذوات الممكنات متباينة لذات الواجب جل شانه كما صرح به هذا القائل ايضاً في بعض كتبه فلا يلزم من حضور ذاته
عند ذاته انكشاف الاشياء كلها لديه فلا يكون الممكنات معلومة له لا بالذات ولا بالعرض نعم ان قيل باتحاد ذوات الممكنات
مع ذات الواجب جل شانه مع كونه ظاهر البطلان لاصح ح لكون الممكنات معلومة بالعرض لكون ذاته سبحانه معلومة بالذات
بل يصح ح انكشاف الذات بعينه انكشاف الممكنات نعم ان قيل ان الممكنات ليست ذوات مستقلة بل هي بمنزلة الانتزاعيات
والاعتبارات العقلية وذاته سبحانه منشأ لانتزاعها كما ذهب اليه الصوفية قدس سرهم من ان الموجود حقيقة هو الواجب
سبحانه والممكنات امور اعتبارية انتزاعية منتزعة عن حقيقة موجودة فلا يخفى على هذا التقدير ايضاً لكون الذات الحقة معلومة
بالذات كون الممكنات معلومة بالعرض اذ الممكنات على هذا التقدير عبارة عن التعينات الناشئة عن نفس الذات الحقة

بحدوث الزمان من الزمانیات و تکمّلہ بالغیر و ھو العلم الذی ھو عین الممکنات المباینۃ معہ تعالیٰ عطف علی و زیادۃ صفۃ العلم علیہ بکل منہا بادم اساس ما مھّدنا بتدبر قولہ و التحقیق الخ حاصلہ ان الاعتراض انما نشأ من الاشتباہ او للعلم علی معان آحدہا امر اضافی شانہ ان لا یتحقق الا بعد تحقق المنتسبین و الاستکمال بہ استکمال بما ھو انتزاعی لا یصلح علیہ لا مع المعلوم و لا مع العالم فاذا ما تقدمہ الاستکمال آہ و عینیتہ لا یبعنی الاحد

فالعلم بہا منطو فی علمہ سبحانہ بذاتہ بل علمہ سبحانہ بذاتہ عین علمہ بالممکنات فالممکنات معلومۃ حقیقۃ بالذات لا بالعرض و بالجملۃ قولہ ان الممکنات معلومۃ بالعرض مما لا محصل لہ و اما ثانیا فلانہ لا معنی لکون الممکنات معلومۃ بالعرض الا انہ لم یتعلق بہا العلم حقیقۃ فیلزم الزوال

قولہ بحدوث الزمان الخ ہذا الکلام مشعر بان استحالۃ عدم علمہ تعالیٰ قبل وجود المعلوم انما یرد علی القول بحدوث العالم و اما علی تقدیر القول بقدمہ فلا ورود لہ کما قال الشارح فی الحاشیۃ ہذہ الاستحالۃ واردۃ علی تقدیر حدوث الزمان و انتہائہ فی جانب الماضی آہ و اعترض علیہ بعض المحققین قدس سرہ بان علمہ تعالیٰ فعلی مقدم علی الایجاد فیلزم انتفاء العلم فی مرتبۃ متقدمۃ علی حصول الموجودات بوجوداتہا الخارجیۃ الممکنۃ فیکون العلم انفعالیا و لا یکون الباری عز و جل خالقا بالعنایۃ و الارادۃ لاقتضائہما سبقۃ العلم و اجیب عنہ بانہ لا یلزم علی القول بقدم العالم عدم علمہ تعالیٰ قبل وجود الممکنات فی الخارج کما یلزم علی القول بحدوث العالم بل انما یلزم فی مجرد لحاظ العقل و ہو لیس بباطل و لا یخفی ان علمہ سبحانہ لما کان فعلیا مقدما علی الایجاد فلابد ان یکون ہذا العلم فی مرتبۃ ذاتہ الحقۃ و الا یلزم کونہ عاریا عن کمال العلم فی مرتبۃ ذاتہ الحقۃ العلیا و ہذہ المرتبۃ لیست من الاختراعیات بل من الواقعیات فتعریہ سبحانہ عن کمال العلم فی تلک المرتبۃ یستلزم الجہل و العالم سواء کان قدیما او حادثا لا ریب انہ لیس بمتحقق فی مرتبۃ ذاتہ الحقۃ ضرورۃ ان المعلول لا یوجد فی مرتبۃ ذات العلۃ فلا مناص عن لزوم عدم علمہ سبحانہ فی مرتبۃ واقعیۃ متقدمۃ علی وجود المعلوم سواء قیل بقدم العالم او بحدوثہ فافہم

قولہ و زیادۃ صفۃ العلم آہ قال بعض المحققین قدس سرہ ان زیادۃ صفۃ العلم و الاستکمال بالغیر ایراد واحد لان منشأ القول بالعینیۃ انما ہو لزوم الاستکمال بالغیر و اذا قطع النظر عنہ فلا اشکال فی الزیادۃ ہذا کلامہ و الحق انہ لو قیل بزیادۃ صفۃ العلم و قطع النظر عن الاستکمال بالغیر فلا یخلو اما ان یکون ہذہ الصفۃ مسبوقۃ بالعلم علما او لا تکون مسبوقۃ بہ فیلزم تعریہ سبحانہ من کمال العلم فی مرتبۃ ذاتہ الحقۃ فیلزم الجہل فی مرتبۃ ذاتہ و ہذا اولی مما قیل لو لم یکن ہذہ الصفۃ مسبوقۃ بالعلم لم یکن الواجب سبحانہ فاعلا بالاختیار ضرورۃ سبق العلم علی الفعل الاختیاری آہ اذ لاحد ان یقول لما کانت ہذہ الصفۃ علما فیجوز ان تکون مخلوقۃ بالایجاب لان الصفات الکمالیۃ من لوازم ذاتہ تعالیٰ فیستحیل ان تمتنع عنہا فلا یقتضی خلقہا سبق العلم و الارادۃ فتامل

قولہ حاصلہ ان الاعتراض آہ ہذا الکلام یدل علی انہ صریحۃ علی ان غرض الشارح الاجابۃ من قبل القائلین بکون علم الواجب سبحانہ حضوریا مع ان حاصل تحقیقہ یرجع الی اثبات العلم الفعلی المقدم علی الایجاد و کونہ عینا للواجب سبحانہ و منشأ الانکشاف العالم قبیل

واما الاخيران فلان كلا منهما حضوري ان تحققا فيه لكن ما هو عينه تعالى هو الثاني وما هو عين المعلوم هو الثالث وهما
دون كل تام تحققا في الممكنات فهما متغايران في الواجب فعينية احدهما مع المعلوم تستوجب عينية الآخر معه فافهم قوله ونفس المعلوم
او كما يصدق عليه الحاضر عند المدرك بالذات في الممكنات كالصورة العلمية والحالة الادراكية وغيرهما من الصفات النفسانية
الانضمامية يصدق عليه منشأ الانكشاف لنفسه ولغيره بخلاف الواجب سبحانه فان من الحاضر عنده الممكنات وليست منشأ
الانكشاف لنفسها ولا لغيره فقد قصد فهما هو حمل على مرو اخذه بعض المواد كما علمه تعالى بذاته لا جهت العينية كما ان

والحق انهم يكون علم الواجب سبحانه حضوريا كصاحب الاشراق ومن تبعه ينكرون العلم الفعلي المتقدم
على الايجاد ويقولون بسبق العلم على الايجاد غير ضروري كما قدر فكيف يكون التحقيق الذي ذكره الشارح جوابا
من قبلهم بل غرضه من التحقيق الذي ذكره ليس الا بيان كيفية علم الواجب سبحانه على ما تحقق عنده
قوله واما الاخيران الخ اقول قد صرح انفا ان العلم الحضوري عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك وقد نص عليه
الشارح ايضا في مواضع عديدة من كتبه فكيف يكون العلم الذي هو مغاير للمعلوم حضوريا مع ان كلام الشارح في حواشي
شرح التهذيب كالنص على كون العلم بالمعنى الثالث فقط حضوريا واخراج العلم بالمعنى الثاني عن الحصولي والحضوري كما يظهر بالمراجعة اليه
قوله وغيرهما من الصفات النفسانية الخ قال في الحاشية الصفات النفسانية هي ان يكون منشأ انتزاعها نفس
ذات الموصوف وهي واجبة الثبوت للنفس هذا مقرر عندهم انتهى اقول فعلى هذا لا يكون الصورة الحاصلة وكذا الحالة
الادراكية صفة نفسانية اذ منشأ انتزاعها ليس نفس ذات الموصوف ولا هي واجبة الثبوت للنفس لان الحالة الادراكية
وكذا الصورة الحاصلة ليست صفة انتزاعية بل صفة انضمامية قائمة بالنفس قياما انضماميا وعلى تقدير كونها انتزاعية ليست
منتزعة عن نفس ذات الموصوف والا يلزم بطلان مرتبة العقل الهيولاني وعدم طريان الذهول والنسيان على علم النفس وكون
ذواتها ثابتة مثل جميع الصفات كما يقولون في الواجب سبحانه وغيرها من المفاسد وبالجملة على تقدير صحة ما ذكره في الحاشية
لا يكون العلم الحصولي صفة نفسانية اذ منشأ انتزاعه ليس نفس ذات الموصوف ولا هو واجبة الثبوت للنفس كما لا يخفى
قوله فان من الحاضر عنده الخ اقول لا يخفى ما فيه اما اولا فلان المحشي قد اعترف انفا بان العلم
بمعنى الحاضر عند المدرك حضوري ومتحقق في الواجب سبحانه وعين للمعلوم حيث قال واما الاخيران الخ
واذا كان العلم بهذا المعنى عين المعلوم فيكون منشأ الانكشاف نفس ذات المعلوم فلا معنى للقول بان
الممكنات الحاضرة عنده ليست منشأ للانكشاف اصلا واما ثانيا فلان هذا القول مناف لما قال الشارح
في الحاشية المنهية ان العلم التفصيلي للواجب سبحانه عين ما اوجده في الخارج لانه اذا كان العلم التفصيلي عين الممكنات
الموجودة الحاضرة عنده تعالى فلا محالة تصير منشأ الانكشاف نفسها فما قال المحشي مع كونه مخالفا لما صرح المحقق
من ان منشأ الانكشاف في العلم التفصيلي الذي هو علم حضوري نفس ذوات الممكنات لا يصلح توجيها لكلام الشارح

قوله واما الثالث الخ واما الثاني فقد يكون غيره وفيه كعلمه تعالى بغيره قوله لكن بما هو عينه الخ وما هو عين المعلوم فهو ثابت
والاول بري عنها قوله وهو مبدأ الخ دفع لاستبعاد العينية الموجبة لكون الاشياء معلومة حال كونها معدومة

فان قلت اذا كان العلم التفصيلي نفس ذوات الممكنات كما هو مقتضى كلام الشارح وكلام القوم فيلزم الاستكمال
بالغير وزيادة صفة العلم قلت قد صرح الشارح وغيره من المحققين ان العلم التفصيلي ليس صفة الكمال بل من افعاله
ومعلول للعلم الاول الذي هو صفة كمالية فلا باس بلزوم الاستكمال بالغير الا بزيادة صفة العلم لانه من لوازم وجود الممكنات
قال الشارح وقد تحقق في الواجب آه هذا شروع في تقرير الجواب وحاصله ان الباري سبحانه له علمان علم قبل وجود الاشياء
وتحققها وعلم بعد وجود الاشياء وتحققها اما العلم الاول فهو صفة الكمال عين الذات فذاته سبحانه بنفس ذاته مبدأ لانكشاف
الاشياء بجزئيها بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فهو سبحانه في كونه مبدأ لانكشاف الاشياء بجميعها
كالصورة العلمية التي تفرض انها متعلقة بجميع الاشياء فكما ان الصورة العلمية المفروضة على تقدير ارتسامها
في ذهن ما مبدأ الانكشاف لمن حصل له تلك الصورة والمدرك عنده منكشف كذلك ذاته تعالى مبدأ الانكشاف الاشياء
صغيرها وكبيرها نقيرها وقطميرها عاليها وسافلها ماديها ومجرداتها جواهرها واعراضها واما العلم الثاني فهو علم حضوري بحضور
جميع الممكنات عنده تعالى حضور المعلول عند العلة وهذا العلم يسمى علما تفصيليا وعلما انفعاليا اذ العلم الاول
لما كان عين الواجب سبحانه ومبدأ لسائر الاشياء يسمى فعليا والثاني لما كان اثرا ومعلولا يسمى انفعاليا لان المعلولية
هي الانفعال وهذا العلم ليس صفة الكمال ولا عين الذات بل هو نفس وجود الممكنات كما قال في الحاشية اعلم ان العلم
التفصيلي للواجب سبحانه آه فان قلت لا وجه لتخصيص العلم التفصيلي بكونه حضوريا بل العلم الاجمالي ايضا حضوري
قلت العلم الاجمالي ليس بحضوري كما انه ليس بحصولي فانه ليس بحضور الصورة كما انه ليس بحصول الصورة بل بحضور ما هو
جاعل وخالق وهذا النحو من العلم مغاير للحضوري والحصولي وتقسيم العلم اليهما ليس الا للعلم الذي يكون غير المعلوم اما الذي هو عينه
فان كان امرا واحدا منشأ لانكشاف الاشياء كلها فهو علم اجمالي الهي وان كان مبدأ الانكشاف بنفسه بعض فليس بحقيق عندي
كذا افاده بعض المحققين قدس سره وفي التحقيق ما قال الاستاذ العلامة مد ظله انه ان كان المراد بالحضوري ما لا يكون بحصول
صورة المعلوم فلا ريب في كون العلم الاجمالي حضوريا وان كان المراد به ما يكون عين المعلوم فهذا العلم
من حيث انه كاشف لذاته تعالى حضوري واما من حيث انه كاشف للممكنات فان قيل باتحاد الواجب
والممكن فايضا حضوري وان قيل ان ذاته مباين للممكنات مباينة ذاتية فليس بحضوري كما انه ليس بحصولي

قوله دفع لاستبعاد العينية الخ لما ذكر الشارح ان العلم بمعنى مبدأ الانكشاف نفس ذاته تعالى فذاته بنفس ذاته مبدأ انكشاف
الاشياء نقيرها وقطميرها اورد عليه بوجوه منها ما سيجئ بيانها مع الجواب عنها ومنها ان الممكنات بمرتبتها المعلولية باسرها كانت
معدومة مرتفعة في مرتبة ذاته الحقة فلا تكون الممكنات معلومة له جل شانه في تلك المرتبة اذ المعدوم لا شيء محض فكيف يتميز وينكشف

لكن يرد عليه ان كون ذات الواجب تعالى مبدأ الانكشاف لمعلوماته يكشفها حقيقيا مع تباين الحقيقتين باطل بالعلم

فاجاب بان ذات الواجب سبحانه لما كانت مبدأ الانكشاف تبع الاشياء فتصير جميع الاشياء منكشفة لحضرته
الحقة سواء كانت الاشياء موجودة او معدومة ولا يخفى ان هذا الكلام مما لا محصل له اذ المعلومية تقتضي التميز ولا تميز
للمعدوم المطلق اصلا ولا فليس معلوما مطلقا فلا معنى لكون المعدومات المحضة منكشفة وقال الشارح في حواشي
شرح التهذيب بان للممكن جهتين جهة العدم واللافعلية ولا تعلق بالعلم من هذه الجهة فانه بهذه الجهة معدوم مطلق والمعدوم
المطلق لا تميز له اصلا حتى تعلق به العلم وجهة الوجود والفعلية وهذه الجهة راجعة اليه سبحانه لان وجود الممكن بعينه وجود الواجب
فعلمه سبحانه بالممكنات منطو في علمه بذاته وهذا الكلام ملغز جدا لانه ان اراد بقوله ان وجود الممكن الخ ان الواجب سبحانه علة
للممكنات فمسلم الا انه غير مستلزم لموجودية الممكنات في مرتبة العلم الفعلي بل منافية ضرورة ان المعلول لا يوجد في مرتبة ذات العلة
وان اراد ان الممكنات موجودة بنفس وجود الواجب سبحانه فذلك خبط صريح لاستلزامه وجوب جميع الممكنات ثم ما قال ان علمه
سبحانه بالممكنات منطو في علمه بذاته ان اراد به ان العلم بوجود الممكنات منطو في علمه بذاته بناء على اتحاد وجود الواجب والممكن
كما هو رأيه فعلى تقدير تسليمه لا يجدي شيئا لان ذوات الممكنات مغايرة لذات الواجب سبحانه عنده وان كان وجودها
متحدة معه جل شانه فلا يلزم من اتحاد وجود الممكنات معه انطواء العلم بذوات الممكنات في علمه بذاته غاية ما يلزم منه انطواء
العلم بوجود الممكنات في علمه بذاته وهذا غير مجد لان وجود الممكنات ح مغاير لذواتها فلا يلزم من هذا الانطواء انكشاف
ذواتها اصلا وان اراد ان العلم بذوات الممكنات منطو في علمه بذاته فهو مناف لما صرح به في مواضع
من كتبه من كون ذوات الممكنات مباينة لذات الواجب جل شانه وقال المحقق الدواني ح ان للممكنات
في مرتبة العلم الفعلي وجودا اجماليا به انكشافها عنده جل جلاله شبيها بالوجود الذهني والوجود التفصيلي الذي بعد الايجاد
كانه تفصيل وتحليل لذلك الوجود الاجمالي وهذا الكلام ايضا سخيف اما اولا فلان تحليل الوجود الواحد الى وجودات
كثيرة غير معقول واما ثانيا فلان الممكنات ذوات متباينة ومباينة للواجب جل شانه فيستحيل ان يكون لها وجود
اجمالي وتفصيلي والا يلزم ان يكون لكل ممكن وجودان واما ثالثا فلان هذا الوجود الاجمالي اما واحد فيلزم
ان يكون الممكنات بعضها عين بعضها مع تباينها وتخالفها حقيقة واحدة وهو صريح الاستحالة او كثير فالممكنات
كلها موجودة في مرتبة العلم الفعلي قبل الايجاد فلا يكون ممكنات على انه لا يكون وجود الممكنات تفصيلا
وتحليلا لذلك الوجود الاجمالي واما رابعا فلانه لا يخلو اما ان يكون هذا الوجود الاجمالي كافيا في تحقق الممكنات
او لا وعلى الثاني الممكنات معدومات صرفة فيرجع الاشكال بعينه وعلى الاول يلزم وجود العالم قبل ايجاده وبالجملة
هذا القول فاسد جدا والحق ان الاشكال لا يندفع الا بالتشبث بما يقول الصوفية الكرام في هذا المقام
قوله لكن يرد عليه آه انت تعلم ان انكشاف المباين بالمباين الآخر مطلقا كما ينطق بظاهر كلام المحشي ليس بمستبعد

وعلى التسليم فينتقض عن الحكم باعتبار الممكنات بعضها عن بعض عنده تعالى بحضور حقيقة واحدة بسيطة فان مناط العلم
ما لم يتميز عند العالم كيف يتميز المعلوم عن معلوم آخر عنده مع ان العلم الحقيقي يساوق التمايز

ولا ينبغي ان يدعى البداهة في امتناعه فلعل الغرض ان انكشاف المباين بالمباين من دون حضوره بنفسه او بصورته
ومن دون مناسبة بينه وبين المباين الذي هو منشأ للانكشاف غير معقول لانهم صرحوا ان العلم اما بحصول صورة الشيء او بحضور
نفس الشيء عند العالم باحد الوجوه الثلثة وكلاهما منتف ههنا فان الممكنات في مرتبة العلم الفعلي ليست بموجودة اصلا
قوله وعلى التسليم فينتقض آه اجاب بعض المحققين قدس سره عن هذا الاشكال بان ذاته تعالى لما كانت كاملة في حد
ذاتها غير منتظرة في كمالها الذاتي الى شيء فمع تساوي نسبتها الى الكل وجب ان يكون الاشياء قاطبة بتفاصيلها
ذواتها منكشفة عنده والتميز من لوازم الانكشاف وان تصوره الاكثرون ثم الحق ما قال الاستاذ العلامة مد ظله
ان هذا ليس جوابا عن الاشكال ولا كشفا للشبهة بل محصله انه يجب الايمان بكونه سبحانه عالما بجميع الاشياء باخلاء
اعتقاد ولا يلتفت الى اعضال من شبهة واستبعاد ولا كلام في وجوب هذا الايمان لكن يجب على من يتصدى
للجواب ان يبين ان الممكنات مع عدم حضورها بذواتها وبصورها وانتفاء علاقة ما بينها وبين الذات البحتة كيف
انكشفت الاشياء عندها وكيف امتاز بعضها عن بعض مع ان الموجود في مرتبة العلم الفعلي ليس الا ذاتا احدية بسيطة
متساوية النسبة الى الجميع وهذا الجواب غير متعرض لذلك ثم قال بعض نظار كلام الشارح ان ذات الواجب سبحانه
لها خصوصية خاصة مع كل واحد من الممكنات وبتلك الخصوصية تكون ذاته سبحانه كاشفة له كشفا تفصيليا
ولا بعد في كون الكاشف مباينا للمكشوف اذا كان للاول خصوصية مع الثاني ثم بالنظر الى تمايز الخصوصيات
يتمايز العلوم ولا يخفى عليك ما فيه لانه لا يخلو اما ان تكون تلك الخصوصيات موجودة في مرتبة العلم الفعلي على
صفة التعدد فلا يخلو اما ان يكون تلك الخصوصيات امورا منضمة الى ذاته سبحانه فيرجع الى ما ذهب اليه الشيخان
من ارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى ويبطل بما يبطل به مذهبهما او تكون منفصلة عنها فيرجع الى ما ذهب اليه
افلاطن ومع قطع النظر عن القول بتلك الخصوصيات اعتراف بان الذات البحتة غير كافية في تمييز الاشياء
كما لا يخفى او لا يكون تلك الخصوصيات موجودة في مرتبة العلم الفعلي على صفة التعدد فلا مدخل لتلك الخصوصيات في انكشاف
الاشياء وتميزها بل يكون منشأ الانكشاف والتمايز بالحقيقة نفس ذاته تعالى ثم قال الاستاذ العلامة مد ظله الخصوصية
الخاصة بين الواجب تعالى وبين كل واحد من الممكنات نسبة بينهما فتكون متأخرة عن وجود الممكنات اذ تحقق
النسبة فرع تحقق طرفيها فلا مساغ للقول بكون تلك الخصوصيات مناطا للانكشاف والامتياز في العلم الفعلي
المقدم على الايجاد ولما تنبه هذا القائل على ان القول بكون الخصوصيات مناطا للانكشاف في العلم الفعلي المقدم على الايجاد
هذر ليس تحته معنى محصل قال ثانيا تلك الخصوصيات امور انتزاعية وليس مدار الكشف على هذه الامور الانتزاعية بل على منشأها وهو ذات احدية بسيطة

والقول بان بينه تعالى وبين كل ممكن ارتباطا ليس مع غيره وبسببه يكون منشأ لانكشاف الممكنات وبحسبه
امتياز بعضها عن بعض عنده تعالى كما ينطق به كلام المعلم الثاني في السياسات المدنية لا يجدي نفعا لان ذلك
الارتباط لا يمكن ان يرتفع به التباين الذي هو منشأ الاباء المذكور بينه تعالى وبين كل ممكن وكذا لا يمكن ان يحصل
امتياز بعضها عن بعض عنده تعالى فانه فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده تعالى وذلك الامتياز
اما بنفس ذواتها فيلزم ان يكون انكشافها ايضا بذواتها لتساوق العلم والتمايز لا بذاته تعالى وهو خلف

ويجوز ان يكون الذات الواحدة البسيطة منشأ لانتزاع امور كثيرة مختلفة الآثار والاحكام كالكرة فانها منشأ لانتزاع
المنطقة والدوائر الصغار والمركز والمحاور كذلك ذاته سبحانه منشأ لانتزاع خصوصيات مختلفة متمايزة الآثار والاحكام وهي
العلوم المتمايزة ولا يخفى ان قياسه انتزاع الخصوصيات عن الذات الاحدية البسيطة على انتزاع المناطق والمحاور والمركز
والدوائر الصغار من الكرة قياس مع الفارق اذ الكرة ليست بسيطا محضا بل هي منطوية على اجزاء مقدارية بخلاف ذات الواجب
سبحانه الذات الحقة الاحدية البسيطة من كل الوجوه على ان انتزاع المنطقة والمركزية والقطبية من الكرة بتعمل انتزاع الاذهان فات
وهي الخصوصيات من الحدود المفضية فيرجع عن الذات الحقة الاحدية البسيطة من حيث حيثيات آخر غير معقول لتفرد الاحادة الآتالبطلة
قوله ذا القول بان بينه آه سخافة هذا القول غير خفي مما قررنا آنفا اذ هذه الارتباطات لا يخلو ان تكون موجودة
في مرتبة العلم الفعلي على صفة التعدد او لا على الاول فاما امور منضمة الى ذات الواجب سبحانه فيرجع الى مذهب الشيخين
ويبطل بما يبطل به مذهبهما او منفصلة عنها فيرجع الى مذهب افلاطون ويبطل ببطلانه وايضا تلك الارتباطات لكونها ممكنات
تكون مسبوقة بالعلم والكلام في العلم السابق عليها الكلام مع ان ذلك القول بتلك الارتباطات اعتراف بعدم كون ذاته سبحانه
منشأ لانكشاف الممكنات وامتيازها وعلى الثاني تكون تلك الارتباطات متحققة بعد تحقق مصداق العلم فتكون عليته لا دخل لها
في انكشاف الاشياء وتميزها اصلا وايضا الارتباطات نسب بين الواجب سبحانه وبين الممكنات فلا يمكن القول بكونها مناطا للانكشاف
والامتياز في العلم الفعلي المتقدم على الايجاد لانها متأخرة عن وجود الممكنات قطعا لما تعلم ان تحقق النسبة فرع تحقق طرفيها فافهم ولا تزل
قوله لان في تلك الارتباط الخ قد عرفت ان تلك الارتباط لكونه نسبة متأخرة عن ذوات المنتسبين ظاهر ان الممكنات ليست بموجودة
في مرتبة العلم الفعلي فلا معنى لتحقق الارتباط في تلك المرتبة ولو سلم تحقق الارتباط في تلك المرتبة فلا يخلو اما ان يكون الممكنات
حاضرة عنده تعالى بتحقق تلك الارتباط فيلزم تحقق الممكنات في مرتبة ذاته الحقة وهذا محال او لا تكون حاضرة فلا معنى لانكشاف
الممكنات وامتيازها بتحقق تلك الارتباطات اذ الممكنات غير موجودة اصلا لا بانفسها ولا بصورها ولا معنى لانكشاف الشيء عند مباين آخر
من دون حضوره بنفسه او بصورته فلا يكون التباين الذي هو منشأ الاباء المذكور مرتفعا عن تلك الارتباطات
قوله فيلزم ان يكون آه فان قلت يجوز ان يكون تلك الارتباطات صادرة عنه تعالى بالايجاب لا بالاختيار
فلا يلزم سبق العلم على تلك الارتباطات قلت تلك الارتباطات سواء كانت مخلوقة بالايجاب او بالاختيار

او بنفس ذاته تعالى فهو اول الكلام او بنفس ذات الممكن فيلزم الدور او بارتباطات اخر وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل
الامتياز جهلا اذ لم يتميز واحد من تلك السلسلة بالذات لم يتميز واحد منها بالغير ايضا والا لزم تحقق ما بالغير من غير تحقق ما بالذات فافهم

لاريب في كونها ممكنة فتكون مسبوقة بالعلم قطعا والا يلزم الجهل في مرتبة ذاته العياذ بالله
قوله او بنفس ذاته تعالى الخ اقول هذا الشق كذا الشقان الاخيران انما يتصور على تقدير كون تلك الارتباطات
مخلوقة بالايجاب لكن نحو كون الايجاد المشعور المتصورة على تقدير كون تلك الارتباطات مخلوقة بالايجاب لا بالاختيار
قوله او بنفس ذات الممكن آه اقول لاريب انه اذا توقف امتياز الارتباطات على ذوات الممكنات فلا يمكن امتيازها بدون
تحقق في ذواتها متمايزة بعضها عن بعض لان الارتباطات نسب مخصوصة متحققة بين ذات الواجب سبحانه وبين ذوات الممكنات كما ان تحقق
النسبة فرع تحقق طرفيها كذلك امتيازها فرع لامتياز طرفيها والحاصل ان امتياز الممكنات ليس معناه الا امتيازها في ذواتها بل في ذواتها
بلا زيادة شيء عليها مناط للامتياز كما قدم فتوقف امتياز الارتباطات على ذواتها بعين توقفها على امتيازها اذ لا معنى لتوقف
شيء على المعنى الانتزاعي الا توقفه على منشأ انتزاعه ضرورة انه لا تحقق له الا بتحقق منشأ انتزاعه فقد وضح لزوم الدور وبعض
الناظرين لما لم يتعمقوا فاوردوا انظر الى ظاهر كلام المحشي عدم لزوم الدور قال الشارح في الحاشية وليس معنى الاجمال آه
هذا كلام حق اذ لو كان معنى الاجمال ههنا ما يقال في الحد المحدود او ما يقال في غير ذلك يلزم ان لا يكون المعلومات
منكشفة ومتميزة على سبيل التفصيل فيلزم النقص المستحيل بل المعلومات منكشفة تفصيلا ومتمايز كل واحد منها عن الآخر وانما
الاجمال بمعنى كون مبدأ الانكشاف امرا واحدا بسيطا قال الشارح في الحاشية بل معناه الخ هذا ماخوذ من كلام بهمنيار في
التحصيل حيث قال ان حقيقته تعالى حقيقة بسيطة يصدر عنها مفصل المعلومات كما ان المعقول البسيط عندنا مبدأ المعقولات المفصلة
ولكن المعقول البسيط عندنا موجود في عقولنا وههنا كنفس وجوده تعالى بمعنى المعقول البسيط هو انه كما يكون بينك وبين انسان
مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير خطر ببالك جوابه جملة ثم تفصله شيئا بعد شيء الى ان يملأ دستة كاغذ بل عنده يسند تجريده انتهى
واعترض عليه شيخ المقتول في حكمة الاشراق حيث قال واما ما ضربوا من المثال في الفرق بين العلم التفصيلي وبين العلم بالقوة
بها وبين مسائل فيكرت يوجد الانسان في نفسه علما لا ينفع فان ما يجد الانسان من نفسه عند عروض المسائل ثم دعوة يجد انا
نفسه ملكة وقوة على الجواب لهذه المسائل المذكورة هذه بالقوة اقرب مما كانت قبل السوال فان السوال اثارها لكنها
حالها الكل واحد على الخصوص ما لم يكن عنده صورة كل واحد والواجب الوجود منزه عن هذه الاشياء هذا كلامه ومحصله ان
هذا العالم بالقوة الذي يجد من نفسه الاقتدار على جواب المسائل الكثيرة له علم واحد بالفعل وعلوم اخرى مفصلة بالقوة لكنها
قوة قريبة من الفعل لا يحتاج خروجها الى الفعل الى كسب والذي حصل له بالفعل كان له ملكة الجواب والحق ان هذا التنظير
وكذا التنظيرات الاخر المذكورة في كلامهم ليس قياسا تاما بالعلم الواجب سبحانه بل العقول البشرية لما كانت قاصرة
عن تحصيل هذا النحو من الاجمال الذي هو مقدس عن التحليل والتركيب متعال عن عدم الامتياز في نحو العلم

قوله في الحاشية فلا يرد لان المراد بقوله وعلمه بالكل بعد ذاته وكذا بقوله كثرة علمه كثرة بعد ذاته هو العلم التفصيلي لا الاجمالي الذي هو العلم بالحقيقة وعينه سبحانه وتعالى وبقوله يتحد الكل بالنسبة الى ذاته ان الكل متساوي الاقدام في سلك الحضور عنده تعالى وانكشاف الجميع عنده لا انه متحد معه في الحقيقة والتقرر وبقوله فهو الكل في حد ذاته انه مبدأ الكل وخلاق له لا ان تركيبه وقوامه منه تعالى الله عنه علوا كبيرا

احتاجوا الى تقرير الاجمال الذي يكون فوق الاجمال الذي في الحد والمحدود وفي علم الشيء مع عدم امتيازه عن جميع ما عداه فاحرزوا التنظيرات المفيدة للتخييل في الجملة لئلا يستبعد العقول عن تجويزه بالكلية

قوله لان المراد الخ اعلم انه لما كان قول الفارابي وعلمه بالكل بعد ذاته موهما للزوم الجهل وقوله يتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في حد ذاته موهما لاتحاد الواجب بالممكنات وتركب الواجب سبحانه منها حمل الشارح كلامه على العلم الاجمالي والتفصيلي حتى يندفع التوهمات المذكورة عن كلامه فالمراد بقوله وعلمه بالكل بعد ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته هو العلم التفصيلي لا العلم الاجمالي والحاصل ان علمه التفصيلي بعد ذاته التي هي العلم الاجمالي وكثرة علمه التفصيلي كثرة بعد ذاته واما قوله يتحد الكل بالنسبة الى ذاته فالمراد منه ان الممكنات كلها متساوية الاقدام في كونها معلولات للواجب سبحانه وكونها حاضرة عنده جل شانه واما قوله وهو الكل في حد ذاته فالمراد منه انه مبدأ الكل وخلاق له لا ان تركيبه وقوامه منه سبحانه او المراد انه سبحانه علم بالكل لان نفس ذاته تعالى منشأ للانكشاف فالعلم بالكل منطو في علمه بنفسه فباعتبار ان ذاته مبدأ الانكشاف الكل كانه الكل هذا ما رامه الشارح المحقق ويرد عليه ما ذكره وانت خبير بان هذا التوجيه للقول لا يرضى به قائله لان الفارابي ذاهب الى ان علمه سبحانه بالاشياء بارتسام صورها في ذاته تعالى ولا مذهب الى ان علمه سبحانه بالممكنات نفس ذاته تعالى فلا يصح هذا التوجيه على مذهبه لذا قال بعض المحققين سبيل الصواب في تقرير كلامه ان يقال لما كانت هذه الصور صفات للمبدأ فاورد بلزوم التكثر في ذاته تعالى فلدفع هذا التوهم قال في الكلام والحاصل ان العلم لكونه صورا منضمة بعد ذاته البتة لان الصفة الانضمامية تكون بعد الموصوف والكثرة التي في تلك الصور كثرة بعد ذاته فلا يوجب التكثر في ذاته فهو الكل في حد ذاته يعني ان نسبة الكل اليه نسبة واحدة وهي نسبة المعلولية فلا يوجب تكثرا في الذات فانها ليست معلولة من جهة الكثرة بل ان اخذت جملة فهي ... وان اخذت على حدة ففيها ترتب عقلي وصدور الصور بعضها بواسطة البعض والاصوب في تقرير كلامه ما قال الاستاذ العلامة مد ظله انه لما ذهب الى ان علمه تعالى بالممكنات بارتسام صورها فيه ورد عليه انه يلزم على رأيه الكثرة في ذاته تعالى فاجاب بان علمه بالكل بعد ذاته لكونه صفة منضمة والصفة المنضمة لا محالة بعد الموصوف فلا يلزم الكثرة في ذاته ولما استشعر ان علمه تعالى لو كان صفة منضمة لزم ان يكون علمه بذاته ايضا بعد ذاته قال وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بعد ذاته يعني ان علمه بذاته ليس صفة منضمة بل انما الصفة المنضمة كثرة علمه اي علمه بالممكنات وهي بعد ذاته فلا يلزم التكثر في ذاته ولما كان لمتوهم ان يتوهم ان العلم الذي هو كمال لو لم يكن في مرتبة ذاته كانت ذاته غير تامة ولا كاملة

قوله وتمام القول فيه الخ اعني العلم الفعلي للواجب سبحانه يقتضي تفصيلا والقول الاجمالي فيه انه تعالى عالم بنفسه وبغيره ام لا وعلى الاول فالعلم اما عينه او غيره وعلى الثاني اما صفة قائمة به متعددة في ذاتها وهي صور الممكنات بحذافيرها

بل تكون منتظرة في تمامها وكمالها الى انضمام صفة العلم اليها وهو خلف باطل ودفعه بقوله فهو الكل في حد ذاته يعني انه تعالى تام كامل في ذاته لا ينتظر في تمامه وكماله في ذاته الى شيء آخر فليس انضمام العلم الى الذات الحقة لتمامها كانضمام الفصل الى الجنس فان كثرة العلم بعد ذاته غير متممة لها فهو التام الكامل في حد ذاته فالمراد بالكل ههنا التام الكامل لا ما يقابل البعض وفي الكلام الشريف لبعضهم وجوه اخر توجيهات اخر لسخافتها وعدم انطباقها على مذهبه تركناها

قوله ام لا اعلم ان بعض الجهلة من اليونانيين ذهبوا الى انه سبحانه ليس بعالم بنفسه لا بغيره قالوا ان العلم يستدعي اضافة بين العالم والمعلوم ولا يعقل الاضافة بين الشيء ونفسه فهو سبحانه غير عالم بنفسه وما لا يعلم نفسه لا يعلم غيره فلا يكون الواجب سبحانه عالما بنفسه لا بغيره وهذا الرأي سخيف جدا سخافته غنية عن البيان لان علم شيء بشيء عبارة عن حضور شيء بالفعل عند شيء موجود بالفعل وحضور الشيء عند نفسه اذا كان مجردا اشد وليس معناه الا عدم غيبة الشيء عن نفسه وهذا المعنى لا يستدعي [illegible] اصلا

قوله وعلى الثاني اما صفة الخ هذا مذهب الشيخ وغيره من توابع المشائين وتفصيله ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه سبحانه بالاشياء الخارجة عن ذاته بصور عقلية قائمة به تعالى قال الشيخ في النمط السابع من الاشارات الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل نعقل شكلا ثم نجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني قال المحقق الطوسي في شرحه اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته يتعقل من المبادي العالية على اي نحو من انحاء التعقل يعقل المعقولات فقسم المعقولات الى ما يكون علة لوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان علما غير مسبوق باحد الى ذلك ايجاد ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولا للاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا هذه صورته ويسمى انفعاليا ونفى الصنف الثاني عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره [illegible] الشيخ على نفسه بانه اذا كان معلولاته صورا مباينة متقررة في ذاته فيلزم ان لا يكون ذات الواجب سبحانه واحدة حقيقية بل يكون مشتملة على كثرة واجاب عنه بان الواجب سبحانه لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته معلولاته ولوازمه المترتبة ترتب المعلولات فهي متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول عن ذاته غير متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر المعلولات واللوازم لا ينافي وحدة علتها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة لها فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره وبالجملة الواجب سبحانه ذاته واحدة وحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه

والمحقق الطوسي مع اشتراطه على نفسه ان لا يخالف الشيخ في شرح الاشارات اعترض عليه بوجوه الاول
ان اثبات الصور في ذاته تعالى قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا واجيب عنه بانا لا نسلم استحالة كون الشيء الواحد
فاعلا وقابلا مطلقا انما المحال كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا بمعنى المستعد واما كونه فاعلا وقابلا بمعنى الموصوف بصفة
فلا يستحيل الثاني انه قول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا واجاب عنه الصدر الشيرازي
بان صدور تلك الصور على ترتيب كما بين الموجودات العينية الصادرة عنه تعالى فلا يلزم التكثر في ذاته تعالى ولا يخفى ما فيه
من الخبط اذ حاصل الاعتراض انه يلزم كونه تعالى محلا لصفات كثيرة ممكنة معلولة زائدة لا الزام صدور الكثير عن الواحد
الثالث انه قول بكون الاول الواجب سبحانه موصوفا بصفات غير متناهية غير اضافية ولا سلبية واجاب عنه
الصدر الشيرازي بان الممتنع انما هو قيام صفات كمالية غير سلبية ولا اضافية وتلك الصور ليست صفات كمالية ولا يخفى سخافته
لان العلم صفة كمالية بلا ريب فحينئذ هذه الصور الرابع انه قول بان معلوله الاول غير مباين لذاته تعالى لان معلوله الاول ح
صورة العقل الاول المتقرر في ذاته تعالى واجيب بان كون المعلول الاول مباينا غير منفصل لازم لكنه ليس مستحيلا وكونه محالا
غير لازم فتامل فيه الخامس انه قول بانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه قال في كل في ايجاب
الظاهر من مذهب الحكماء والقدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى واخلاطهم القائل بقيام الصور العقلية بذواتها والمشائين
القائلين باتحاد العاقل مع المعقول هؤلاء انما ارتكبوا هذه المحالات حذرا عن التزام هذه المعاني وقد يورد على هذا المذهب
انه يستلزم استكماله تعالى بالغير بزيادة صفة العلم وانه يستلزم عدم علمه سبحانه بالجزئيات المادية اذ حصولها في الجوهر لا سيما
في الواجب تعالى محال عندهم وان الصور المرتسمة في ذاته تعالى غير متناهية حسب لا تناهي المعلومات معلولة له تعالى صادرة عنه
من شانه فاما ان يكون صدورها بان يصدر بعضها بواسطة البعض فيكون مترتبة ووجود الامور الغير المتناهية المترتبة باطل
بالبراهين الناهضة في الحكمة واما ان يكون صدور تلك الصور دفعة واحدة فهو خلاف ما تقرر في مداركهم من امتناع صدور الكثير
عن الواحد ولابطال هذا المذهب وجوه اخر الحقير تركناها لضيق الوقت وليعلم ان المحقق الطوسي بعد ما رد مذهب الشيخ بالوجوه
المذكورة قال ولولا اني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما يعتقده
لبينت وجه التفصي عن هذه المضايق وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة ان لا اشير في هذا الموضع
الى شيء من ذلك اصلا فاشرت اليه اشارة خفية يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك اقول العاقل كما لا يحتاج
في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته
لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها
فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة
بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك

أو واحدة بسيطة ذات تعلق بالكائنات بأسرها أو غير قائمة به فانما ينكشف حضور الممكنات عنده تعالى بوجوه أخرى

بتفاوت اعتبارات تلك المتعلقة بذاتك بتلك الصورة فقط على سبيل التركيب فاذا كان حالك مع ما يصدر عنك
بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه لا تظنن ان كونك محلا
لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في
حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل
من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء للفاعل في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء للقابل فاذن المعلولات الذاتية
للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون حالة فيه اذا تقدم هذا فنقول قد علمت
ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان
عقله لذاته علة لعقله للمعلول الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير
فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول اياه شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما
مباينا للاول والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك
فاذن وجود المعلول الاول نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك
ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات بحصول صورة فيها وهي تعقل الاول الواجب لا موجود الا وهو
معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والواجب الاول
يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب
عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض من غير لزوم محال من المحالات المذكورة هذا كلامه مختصرا وقد استصوب
هذا الكلام في المحاكمات ولم يدر انه مع ما فيه يلزم عليه ان لا يكون المعلول الاول صادرا بالعناية والارادة
يلزم الاستكمال بالغير والفقر ويلزم عدم علمه سبحانه بالجزئيات المادية لامتناع ارتسامها في المعلول الاول فافهم

قوله او واحدة بسيطة الخ هذا مذهب العلماء الماتريدية رحمهم الله فانهم ذهبوا الى ان علمه سبحانه صفة بسيطة قائمة
بذاته تعالى ذات اضافة الى المعلومات وانما اورد عليهم اولا ان الممكنات كانت معدومة صرفة في مرتبة العلم الازلي
فيلزم الاضافة الى اللاشيء الصرف المعدوم المحض وهذا غير معقول وقد اجيب عنه بان العلم وان كان قديما لكن تعلقاته
حوادث فلم يكن له في الازل تعلق بذوات الممكنات وفيه انه نفي لتعلق العلم بالممكنات في الازل فيلزم الجهل اعاذنا الله
وما قيل ان العلم مع التعلقات قديم الا انه لا يلزم وجود المعلوم لتعلق العلم فسخافته غنية عن البيان لان المعدومات المحضة ليست
بمتميزة اصلا والعلم يساوق التميز فلا معنى لتعلق العلم بالمعدومات المحضة وثانيا انه على هذا الاساس يلزم الاستكمال بالغير
قوله فانما ينكشف حضور الخ اقول ذكر هذا المذهب في هذا المقام وقع تقليدا للعروة الوثقى والا فلا يخفى على من له ادنى مسكة في الكلام

او بحصول الصور الجوهرية العرضية القائمة بانفسها قبل وجودها عند او بنفس حقائق الاشياء حضورا اشراقيا
او بثبوت الممكنات المعدومات ثبوتا خارجيا

في العلم الفعلي المتقدم على الايجاد وحضور الممكنات عنده تعالى بوجودها الدهري لا يمكن الا بعد وجودها وتحققها وهذا ظاهر جدا
قوله او بحصول الصور الجوهرية الخ هذا المذهب منسوب الى افلاطون الالهي مع المشهور انه اراد بالصور القائمة بانفسها الماهيات
المجردة ولا يخفى سخافته وقال بعضهم مراده بالصور نفس تلك الاشياء باعتبار حضورها عنده تعالى في الازل لعدم تغيرها باعتبار حضورها العلمي
عنهم بانها اسماء الجزئية لعدم تغيرها بهذا الاعتبار والاعيان الثابتة ما بعد وجودها عدم قيامها بذاته تعالى وفيه انه لو كان المراد بالصور نفس تلك الاشياء
لم يكن القول بالعلم الفعلي المتقدم على الايجاد بل يكون العلم على هذا التقدير بعد الايجاد وقد اعترض على هذا المذهب بوجوه
الاول انه لا بد ان يكون تلك الصور مسبوقة بالعلم والا يلزم ان لا يكون تلك الصور صادرة عنه بارادة وعناية
واجاب عنه بعض المحققين قدس سره بان صفات الباري تعالى من لوازم ذاته وهي مخلوقة بالايجاب لا محالة
فان قلت اذا جوزتم كون الباري سبحانه فاعلا موجبا بالنسبة الى بعض المعلولات فليكن موجبا بالنسبة الى العالم
كلا ان الايجاب لم يعد نقصا قلت ان الايجاب في خلق العالم نقص فان الصنعة العجيبة القوية تدل على ان خالقه
مريد خلقها بالعلم والارادة وهذا بخلاف نفس العلم والارادة وكيف يجوز عاقل انه يجوز صدور مشيته وارادته قال
والسر فيه ان الباري سبحانه كامل في نفسه من جملة الكمالات العلم فالنقص مستحيل فما يستحيل ليس في قدرته ولهذا لم يكن النقص
مقدورا لم يكن الكمال الغير مقدورا فلا يكون العلم وما يكون من لوازمه مقدورا انتقض بان علم الصور ليس سابقا عليها
بل علمها بها وسقط ما قيل ان هذه الصور ممكنات فلا بد من ان يكون معلومة قبلها فاما ان يكون علمها بصور اخرى
فيلزم التسلسل واما ان يكون علمها من غير توسط الصور بل يكفي ذاته فليكف ذاته في العلم بالعالم من غير حاجة الى الصور انتهى
اقول هذا الكلام الشريف ولا يخفى ان غرض القائل ان تلك الصور لو لم تكن مسبوقة بالعلم كان الواجب سبحانه في مرتبة
ذاته الحقة عاريا عن كمال العلم فيلزم النقص في مرتبة ذاته وهو لا يسقط بما ذكره قدس سره ثم انه يرد على قوله والسر فيه ان اراد
بكون النقص مستحيلا ان النقص مستحيل عقلي لذاته فذلك مسلم لكن اللازم منه ان يكون الكمال واجبا لذاته فلا يمكن كون تلك الصور
مخلوقة لا بالايجاب ولا بالارادة فيجب سبق العلم الذي هو كمال وجب ثبوته على تلك الصور التي هي حكمة لذواتها وحادث
ذاتية وان اراد ان النقص مستحيل بالغير فذلك غير مسلم ولا يصح في نفسه فان كونه سبحانه ناقصا ليس ممكنا بالذات حتى
يكون مستحيلا بالغير اذ المستحيل بالذات لا يكون مستحيلا بالغير على انه على هذا لا يصح سلب المقدورية عنه ولا عن مقابله
فان الواجب بالغير والمستحيل بالغير داخلان تحت قدرته العامة كذا افاد الاستاذ العلامة مد ظله الثاني انه يلزم عليه
ان يكون للجزئي الخارجي ماهية كلية تحت غير وجوده الخارجي فيلزم تكثر الشخص في انحاء الوجود واجيب عنه بالتزام ذلك والتحقيق
انه قد تحقق في هذا الباب في علم الشخص الخارجي وجوده بعينه بل يكفي وجود صورة مماثلة له وان كانت مغايرة له في الوجود والتشخص

أو ثبوتاً عليها بالتحقق وفي كالسراب او باتحاد المعقول مع العاقل
فهذه عشرة مذاهب ... لكل من هذه المذاهب تحقيق الحق في المسلمات

كما ان الاشخاص الخارجية معلومة لنا مع عدم حصولها بما هي اشخاص خارجية في اذهاننا ولم يدل دليل بعد على استلزام
الانكشاف المباين بالمباين مطلقاً وسيجيء لهذا مزيد تفصيل ان شاء الله تعالى فانتظر الثالث انه يلزم على
هذا الاستكمال بالغير وزيادة صفة العلم واجاب بعض المحققين عنه بان معنى كون العلم نفس ذاته تعالى
ان ذاته بنفس ذاته مبدأ الانكشاف للاشياء عنده كما قال بوجود نحو الصور لئلا يلزم تميز بالشيء شيء وفيه ما فيه
قوله او ثبوتاً عليها الخ فساد هذا المذهب وبطلانه غير خفي على من له ادنى مسكة اما اولاً فلان الثبوت مع ان الشيء غير معقول
واما ثانياً فلان الثبوت العلمي بالتحقق في الخارج والمدرك القائم بلا منع ابائه ثالثاً فلان القياس على السراب قياس
مع الفارق لان الصورة السرابية موجودة في الحس المشترك بعمل المتخيلة وههنا لا وجود للكليات اصلاً واما رابعاً فلانه
يستلزم القضية الموجبة ... الممكنات معلومة من دون الموضوع اصلاً ... من ... الموضوع ...
كون معنى ... معانيهم للسلبية العقلية ... المعتزلة ... الخارجي ...
قوله او باتحاد المعقول مع العاقل الخ هذا مذهب فرفوريوس تابعه قال الشيخ في النمط السابع من الاشارات كان لهم
رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقول كتاباً يثني عليه المشائية وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم
لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول ثم قال ...
بما يعقلان صيرورة الشيء شيئاً واتحاده معه قول شعري لان الشيئين لا يتحدان لانه ان كان منهما معدوم فلا اتحاد وان كانا موجودين
بحيث لا يحكم عليه بكل منهما موجود فلا اتحاد وان ... تختلف باختلاف المضاف اليه فلا يكون ...
بوجود واحد اصلاً وان عدم احدهما وبقي الآخر موجوداً فلا يكون المعدوم هو الشيء الآخر فلا معنى للاتحاد ويكون العدوم
هو الشيء الاول ... الشيء ... بعده ... ولم يمكن ... الثاني ...
لا اتحاد اصلاً على التقادير كلها وعرض ... الشيخ ... فان الهيولى صيرورة بعض العناصر بعضاً كصيرورة الهواء
ماء وبالعكس ... صيرورة الشيء شيئاً والجواب ان معنى صيرورة بعض العناصر بعضاً ...
ان عنصراً معيناً يصير عنصراً آخر فالهواء نفسه لا تصير ماء ... الكلام بانه ان كان بعد الصيرورة هواء فليس بماء
فان كان ماء فليس هواء بل هناك ... العناصر ... الهوائية ... الجسم الهوائي ... الماء
فيكون الجسم المائي فان قلت ... في صيرورة المركب من العناصر المتنزجة قلت العناصر
انما امتزجت تفيض عليها صورة تركيبية فيكون ... صيرورة العناصر بعد ... مركباً ... الاتحاد في شيء
قال الشارح ... الشيخ في التعليقات ... الشيخ في التعليقات الاشياء ... وجودها ...

الاول ان المراد بان الاشياء اما ان يكون وجودها غير قائمة بالمادة الموضوع او يكون وجودها قائمة بالمادة والموضوع فالمفارقات لما كانت وجوداتها غير قائمة بالمادة والموضوع ادركت ذواتها وكذلك النفس لما كان وجودها غير قائمة بمادة وموضوع ادركت ذاتها وهذا بناء على ان زعم المشائية ان مناط الادراك انما هو التجرد عن المادة الموضوع والآلات الجسدانية لما كانت وجوداتها قائمة بالمادة والموضوع لم تدرك ذواتها قال الشيخ المقتول في حكمة الاشراق لو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى والبرازخ لكانت الهيولى التي اثبتوها شاعرة بنفسها اذ ليست هي هيئة لغيرها بل هي لها ما دونها مجردة عن هيولى اخرى اذ لا هيولى للهيولى ولا تغيب عن نفسها ان عنى بالغيبة ما عن نفسها وان عنى بعدم الغيبة الشعور فلم يرجع الشعور في المفارقات الى عدم الغيبة بل عدم الغيبة تجرد وكناية عن الشعور على هذا التقدير وكان عند المشائين كون الشيء مجردا عن المادة غير غائب عن نفسه هو ادراكه ولما غنيها كما قالوا خصوصها انما يحصل بالهيئات فيها ان الهيئات منعتها المادة فالمادة ما الذي منعها واعترفوا بان الهيولى ليس لها تخصص الا بالهيئات التي تسمونها صورا او الصور اذ حصلت فيها ادركناها وليست الهيولى في نفسها اشياء ما مطلقا او جوهرا ما عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهيئات كما زعموا فلا شيء في حد نفسه اتم بساطة من الهيولى سيما ان جوهريتها هو سلب الموضوع كما اعترفوا فلم ما ادركت ذاتها عند هذا التجرد عن الحواجز الاجرام ولم ما ادركت الصور التي فيها واجاب عنه الصدر الشيرازي في حواشيه على ذلك الكتاب بان الهيولى عندهم كما دل عليه البرهان وان كانت قائمة بذاتها لكنها محض القوة وجوهريتها جوهرية الاستعداد فهي مبهمة بذاتها متحصلة بالصور فهي في حد نفسها جوهر ظلماني فلا يشعر بذاتها وايضا الهيولى ابعد الاشياء عن البساطة والتجرد لانها تتكثر بتكثر الصور في الواقع وليست متحصلة الوجود في الواقع الا بالصور والتجرد الذي يعتبر في كون الشيء عاقلا لماهيته هو تجرد الوجود لا تجرد المفهوم والا لكل مفهوم كالجسمية والفرسية وغيرهما اذا اعتبر مفهومه من حيث هي كان مجردا بحسب المعنى عن الغير فضلا عن الهيولى اذ الماهية من حيث هي ليست الا هي ولو كانت بهذا المعنى منشا للعاقلية لكانت الماهيات كلها عاقلة لذاتها ووحدة الهيولى كوجودها ضعيفة لانها تجامع كثرة الصور ولو كانت الصور متاخرة الوجود عن الهيولى كتاخر الكتابة والسواد عن وجود الانسان لكان لما ذكره وجه وكذا بساطتها عبارة عن بساطة معنى جنسي كالجوهرية ومناط العاقلية هو بساطة الوجود لا بساطة المفهوم ومفهوم الشيئية ابسط من كل مفهوم وليست عاقلة لذاتها ومعنى بساطة الهيولى انها اذا لوحظت بنفس ذاتها مع قطع النظر عن صورها التي تحصلت وتقدمت بها في الواقع كان حالها في اعتبار نفسها انها جوهر فقط اي جوهرية اي شيء كانت من الجسم والصور خارجة عن ماهيتها داخلة في وجوداتها المتعددة فوجودها في غاية الضعف ووجودها ووحدتها شبيه بوجود الكليات الجنسية ووحدتها من وجودها ووحدتها مجردة عن الصور كوجود الجنس ووحدته عند اخذه مجردا عن الفصول المقسمة له هذا كلامه +

قوله فلذلك تمسك الشيخ المشار اليه بمجموع كون العقول العالية مفارقات وكون وجوداتها لها فان ابتناء الحكم
على المستمر يدل على احد الامرين فيه كما تقرر في موضعه

واقول هذا الكلام مع كونه مشتملا على المقدمات الاقناعية تطويل بلا طائل اذ يكفي في دفع ايراد صاحب الاشراق
ان يقال ان الهيولى وان كانت جوهرا قائما بذاتها لكن فعليتها فعلية القوة وجوهريتها جوهرية الاستعداد كما صرح به الشيخ
وهي مبهمة بذاتها متحصلة بالصورة فهي في حد ذاتها جوهر ظلماني فلا تشعر بذاتها فضلا عن غيرها الثاني ان المراد ان الاشياء
اما وجودها لاستكمال انفسها او وجودها لاستكمال غيرها فالعقول المفارقة والنفس لما كان وجودها لان تستكمل في ذواتها
بتحصيل العلوم والتشبه بالمبدأ الاعلى جل مجده ادركت ذواتها والآلات الجسدانية سواء كانت ظاهرة او باطنة لما كان
وجوداتها لا لاستكمال انفسها بل لاستكمال غيرها وهي النفس لانها كالجواسيس والخوادم لها لم تدرك ذواتها واورد عليه بان
حصر الاشياء في هذين القسمين كما يفهم من العبارة ممنوع وبانه لو اريد حصر الاشياء التي لها دخل في الادراك وعلى هذا التوجيه
لا يدل كلام الشيخ الا على كون العقول المفارقة والنفس عاقلة ولا يدل على كون علومها حصولية او حضورية كما قال الشارح
في الحاشية ما قال الشيخ اولا الخ الثالث ما افاد بعض المحققين قدس سره ان معناه ان من الاشياء ما وجوداتها حاضرة عندها
ومنها ما وجوداتها ليست بحاضرة عند نفسها والاعراض والمتقدرات من القبيلة الثانية لان الاعراض لا استقلال لها
في ذواتها فلا حضور لشيء عندها لانحصار ان لا استقلال له لا يحضر عنده شيء والمتقدرات كل جزء منها غائب عن الجزء الآخر
فلا حضور لها عند نفسها اصلا والمفارقات والنفوس لما كانت حاضرة عند نفسها وغير غائبة عنها لاجرم ادركت انفسها
لان الادراك حضور المعلوم عند المجرد وهذا بناء على ما قالوا ان لا صلوح للادراك الا للمجرد والحضور عنده كان للاكتساب لا الهيولى
والآلات الجسدانية لما لم يكن وجوداتها حاضرة عند نفسها بل عند غيرها لكونها اعراضا متقدرة باستناد المحال لم يكن حاضرة
لانفسها وتفصيله على ما يستفاد من كلام بعضهم ان المتصلات من المتقدرات سواء كانت الاتصال بعين الكثرة الانفصالية او كل
متصل بالفعل فهو منفصل بالقوة اذ كل جزء منه مفصول عن الجزء الآخر لا محالة ومحجوب عنه وكل جزء غير صاحب فلا جميعه
ولا حضور لذاته في ذاته بل في ذاته تغيب عن ذاته وبعصاله يعين استعداده للانفصال وليس له التحصل الوجودي قدر ما يمكن ان
يجمع اجزائه ولا من البقاء ما يتصل اوله باخره فظاهره يفقد باطنه وباطنه يغيب عن ظاهره وهو ابدا الغوث عن اجزائه
لعدم اطلاعه كل بعض فرض منه فهو غائب عن بعض آخر وكذا البعض مع عنده عن بعض نفسه فهو ما كان معدوم عن الكل اذا كانت ذاته
غائبة عن ذاته فكيف يكون لغيره حضور عنده فلا يكون مدركا لذاته وبهذا يظهر سخافة ما قيل ان الجسم الطبيعي جوهر
موجود لذاته فيلزم ان يكون معقول لذاته عاقلا لذاته وبناء على هذا التفسير يدل كلام الشيخ على كون علم المجردات بانفسها
قوله المشار اليه الخ اقول لا يخفى على المتفطن انه انما يحتاج الى جعل المشار اليه بقوله فلذلك
مجموع التجرد وكون وجودها لها لو كان معنى قوله وجودها لها قيامها بذاتها بمعنى عدم قيامها بالمحل الخ

والاول موجود لها بمعنى عدم قيامها بالمادة والموضوع او بمعنى استكمال انفسهما او بمعنى حصولها منه بنفسها كان لكونه
مشارا اليه وانما تفرع على ذلك التقدير الى جعل المشار اليه مجموع امرين لانهم صرحوا بان مناط الادراك مجموع امرين الاول
قيام الشيء بذاته بمعنى عدم قيامه بالموضوع والثاني تجرده بذاته واحترزوا بالقيد الاول عن الاعراض مطلقا وبالثاني
عن الماديات مطلقا سواء كانت متقررة بالمادة او بعواشيها وهما يتجرد بجعل جاعل فالاعراض مطلقا وكذا الماديات
بالمعنى الذي ذكرنا ليست بمدركة وبهذا ظهر سخافة وهم من توهم ان ترتب الادراك على القيام بنفسه والتجرد اتفاقي
ومناطه ليس الا حضور شيء عند شيء كيف ولو كانت الجواهر المادية كلها والاعراض باسرها بحيث يحضر عندها الاشياء كانت
مدركة فلا يصح التفريع على مجموع الامرين ولو سلم فيلزم كون البعد المجرد الذي ذهب الاشراقيون الى وجوده في الخارج بنفسه
لكونه جوهرا متوسطا بين الجواهر الجسمانية والعقول المجردة مدركا لوجود الامرين فيه عندهم مع انه لم يقل احد بذلك لانك
كون مناط الادراك حضور شيء عند شيء مسلم لكنه غير متصور الا اذا كان ذلك الشيء مستقلا ومجردا عن المادة وعواشيها
لما عرفت ان الماديات والمتقدرات كل جزء منها غائب عن الآخر والاعراض غير قائمة بنفسها بل بغيرها فلا يمكن
حضور شيء عندها اصلا وبالجملة لا يتصور حضور شيء عند شيء على تقدير كون الشيء ماديا او غير مستقل في الوجود فلا يمكن كون الشيء
حاضرة عند الجواهر المادية ولا الاعراض اصلا على ان القول بكون ترتب الادراك على مجموع القيام بنفسه والتجرد على سبيل
الاتفاق وجعل مناطه حضور شيء عند شيء مع ان حضور شيء عند شيء لا يمكن الا اذا كان ذلك الشيء مجردا عن المادة وعواشيها
وقائما بنفسه عجيب جدا واما قوله ولو سلم فيلزم الخ ففي غاية السخافة اذ البعد المجرد على تقدير وجوده لا ريب انه ممتد وقد عرفت
ان الممتدات كل جزء منها غائب عن الجزء الآخر فهو ليس بمجرد عن المادة وعواشيها والتجرد الذي جعلوه مناطا للادراك
انما هو التجرد عن المادة وعواشيها فلا يلزم كون البعد المجرد مدركا اصلا لانه ليس بمجرد عن عواشي المادة وقد اجاب بعض الاعاظم
كلام المحشي عن هذا الايراد بان الكلام في هذا المقام على طريق المشائين النافين لوجود البعد المجرد والشيخ ايضا من جزئهم
فمادة النقض ليست بمتحققة عند المشائية وتعقب عليه البعض الآخر من نظار كلامه بان مناط الادراك عند الاشراقية ليس
انما هو التجرد والقيام بنفسه فيجوز ان يكون مراد الشيخ حصر الاعتبار في القسمين على كلا المذهبين لا على طريق المشائية فقط
وانا اقول ان هذا الكلام يدل على غفلة عظيمة عن مذهب الاشراقية لانهم جعلوا مناط الادراك كون الشيء نورا لذاته لا تجرده
عن المادة وكونه ههنا وقد نص الشيخ المقتول في حكمة الاشراق بان ادراك الشيء لنفسه هو ظهوره لذاته وكونه نورا لذاته
لا تجرده عن المادة واعترض على ما زعم المشاؤون من كون التجرد مناطا للادراك بوجوه منها ما قد نقلناه في الدرس السابق
فقد ظهر ان ليس مراد الشيخ حصر الاعتبار في القسمين على كلا المذهبين بل مراده الحصر فيهما على طريق المشائية فقط ولهذا النقض
غير متحققة عندهم كما لا يخفى بقي ههنا كلام آخر في غاية الصعوبة والاشكال وهو انهم عن آخرهم صرحوا بكون نفوس الحيوانات العجم
غير مجردة بل عملوا انها مادية مع انه لا سبيل الى انكار ادراكها انفسها لانها تطلب الملائم وتهرب عن المنافر فقد صح

وقس عليه قوله والنفس الخ اذ التجرد والمفارقة عن المادة ايضا معتبر في مفهومها فالنطبق عليه الحاصل الخ

بذلک الشيخ في مواضع عديدة من كتبه فمع كون نفوسها مادية وكون كل جزء منها غائبا عن الجزء الآخر صارت نفوسها
مدركة لنفسها فقد بطل قولهم ان الادراک ليس الا من شان الجوهر المجرد والحاصل ان كون الادراک مشروطا بالتجرد باطل
قطعا فان البهائم تدرک ذواتها وليس لها نفوس مجردة وهذا الاشكال في غاية الصعوبة **فان قلت** قد صرح الشيخ
ان نفوس الحيوانات العجم ليست بمدركة انما المدرک قوتها الوهمية حيث قال في التعليقات نفوس الحيوانات غير
الانسان ليست بمجردة فهي لا تعقل ذواتها واذا ادركت ذواتها فانما يدركها بقوتها الوهمية فلا تكون معقولة والوهم لها
بمنزلة العقل للانسان **قلت** لا يخلو اما ان يكون قوتها الوهمية مجردة او غير مجردة ان كانت مجردة يلزم كون الحيوانات العجم مدركة للكليات
وان كانت غير مجردة فلا تكون مدركة اصلا والا بطل قولهم مناط الادراک انما هو التجرد عن المادة وغواشيها وبالجملة الاشكال غير ساقط [illegible]
قوله اذ التجرد والمفارقة الخ استدلوا على كون النفس جوهرا مجردا مفارقا عن المادة بانها تعقل الكليات المجردة عن المادة وعوارضها
فلا بد ان يكون الصور الكلية حالة فيها فيجب ان يكون النفس التي هي محلها مجردة والا لم تكن الصور الحالة فيها مجردة
واعترض عليه بوجوه منها انا لا نسلم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء
على النفس من غير ارتسام صورة فيها بل في مجرد آخر فيلاحظها النفس من هناک كما يدرک ما انتقش من الجزئيات
في آلاتها بل يجوز ان يكون العلم مجرد الانكشاف من غير ان يرتسم صورة شيء في شيء اصلا ومنها ان الكلي وان كان
مجردا عن العوارض المادية لكن يجوز ان يكون صورته الحالة في النفس مقرونة بالعوارض المادية ولا يلزم من ذلک
ان لا يكون تلک الصورة مطابقة لما له تلک الصورة كما ان نقش الفرس على الجدار مطابق له مع عدم مساواته لتمام
ماهيته **قال** السيد المحقق قدس سره في حواشي التجريد هذان الايرادان يندفعان باثبات الوجود الذهني على النحو الذي تحقق
واعترض عليه العلامة القوشجي بان الوجود الذهني ليس بارتسام الصورة في الذهن وقيامها به فلا يتم الاستدلال اقول
ان شاء الله ان هذا الكلام من العلامة القوشجي مختبط جدا والحق ان هذين الايرادين لا يرجعان الى طائل اما الاول
فلان عدم تسليم حصول العلوم في العالم مكابرة محضة اذ قد ثبت في محله وتحقق الكثير انه يجب حصول صورة المعلوم
في العالم واما تجويز القول بان الانكشاف يكون بالارتسام في مجرد آخر والنفس تلاحظ تلک الصور من هناک كما يجري في شيئا
فانک قد عرفت ان الماديات تغيب انفسها عن انفسها وليس لها حضور عند ذواتها اصلا فضلا عن ان يحضر عندها مجرد
او ما يرتسم في مجرد فهذا الاحتمال لا يصح الا اذا كانت النفس مجردة عن المادة وغواشيها واما الثاني فلانه لو لم تكن
المرتسمة في النفس مجردة بل تكون مقرونة بالعوارض المادية كالوضع المعين والمقدار المحدود والشكل المعين فلا يكون الكل
مدركا لان النفس تدركها بما هي كذلک مع ان الواقع خلافه على ان من الكليات ما هي فرضية ليس لها افراد موجودة فلا يمكن
كون صور تلک الكليات مقرونة بالعوارض المادية اصلا وان كانت الكليات ذوات افراد موجودة في الخارج

قوله والآلات الجسدانية الخ سواء كانت باطنة او ظاهرة وجودها لا لذواتها بل لغيرها كالعين فان المراد بها ههنا هي القوة الباصرة المودعة في تجويف ملتقى العصبتين النابتتين من مقدم الدماغ المتباعدتين الى العينين لا الجرم المخصوص قوله فلذلك الخ ولعدم كونها مفارقات ايضاً ولم يتعرض به لظهوره والكفاية احدهما قوله لم يحتج الخ لانه انما ادرك فاتي على تقدير وجدان الاثر مني لي لكون وجودي لي بالواسطة فاذا كان وجودي لي بالاصالة تحقق اقوى منشأ الانكشاف +

فلا يمكن ان يكون صور تلك الكليات المعقولة للنفس متقومة بوضع خاص ومقدار متقدر وشكل معين وغيرها من العوارض المادية والا لم تكن مطابقة الا الشخص من افرادها يكون ذلك الشخص مقروناً بعوارض مادية مناسبة للعوارض المادية المقرونة بتلك الصورة فلا تكون مطابقة لسائر افرادها فلا تكون تلك الصور صور الكليات صورة الفرس المنقوشة على الجدار لا تكون مطابقة لكل فرد من افراد الماهية الفرسية بخلاف الصور الكلية فانها لا بد ان تكون مطابقة لكل واحد من افرادها وخلاف الصورة المنقوشة على الجدار بان تلك الصورة بالصغر والكبر لا يمنع مطابقة الصورة لما له الصورة اذ ما لا بد منه للمطابقة هو ان يكون تلك الصورة مقرونة بعوارض مناسبة مقرونة لما له الصورة وان اختلفت الصورة وما له الصورة في الصغر والكبر وههنا كلام طويل ليس ههنا مشهدها قوله اذ المراد بها الخ اعلم ان بعضهم توهم ان معنى قول الشيخ والآلات الجسدانية وجودها لا لذواتها كالعين مثلاً بل لغيرها وهي القوة الباصرة ان ذلك الغير هي القوة الباصرة واورد عليه انه يلزم على هذا التقدير ان يكون العين بمعنى الجرم المخصوص قائمة بالباصرة وهذا ظاهر البطلان وقال بعضهم ان قوله كالعين مثال للمنفي وضمير هي راجع الى الآلات المعنى وهي اي الآلات الجسدانية القوة الباصرة مثلاً ولما كان هذا التكلف بعيد العرض عنه المحشي جعل في ايه كالعين مثالاً للآلات وحكم بان ليس المراد بها الجرم المخصوص لانه ليس بآلة حقيقة بل المراد بها القوة الباصرة مجازاً والعلاقة بينهما ظاهرة وقوله هي القوة الباصرة تفسير لقوله كالعين واي حاصل انه ليس المراد بالعين هذا العضو الجرم المخصوص فانه لا دخل له في الادراك لانه ليس بمدرك ولا آلة للادراك بل المراد بها القوة الباصرة وبعضهم حملوا قوله كالعين على التشبيه زعماً ان معنى الكلام بان الآلات الجسدانية وغيرها من الاعراض ليس لها وجود لذواتها وحضور عند انفسها بل وجود تلك الآلات ومحالها وحضورها الغير وهي النفس وهي اي الآلات الجسدانية القوة الباصرة مثلاً ولا يخفى ما فيه من البعد والتكلف قوله والكفاية احدهما آه وذلك لما عرفت ان قيام الشيء بنفسه بمعنى عدم قيامه بالمحل المستغني فقط وكذا تجرده عن المادة وغواشيها لو كان يحصل حاصل الاكتفاء في كون الشيء مدركاً بل لا بد من كونه قائماً بنفسه وكونه مجرداً عن المادة وغواشيها الا حاصل قوله لانه انما ادرك آه محصله ان الصورة انما تكون مبدأ الانكشاف في الصورة لكونها واسطة في حضور ذي الصورة عند المدرك فاذا كان الشيء حاضراً عند المدرك بنفسه فلا حاجة في انكشافه الى توسط الصورة ولا يخفى ان هذا انما يدل على ان الشيء اذا كان حاضراً بنفسه فلا حاجة في انكشافه الى حصول صورته عند المدرك لا على ان العلم نفس ذلك الشيء واعلم انه قد يستدل على كون العلم في العلم الحضوري عين المعلوم بوجوه اخرى منها ما قال الشيخ في التعليقات بعيد الكلام

والقول بجواز كون مناط العلم هو الادراك من المثال ضعيف عن انضمام قرائن الى ما هو اعلى المثال بكل اما هو
بكمالها دون بعد الى النفس والعجز الى التجرد فالتنصيص بالمثال بعيد مستغنى عنه حصر الى ان تعقل الشي واتحاد اكمل هو وجوده
للذات المجردة وحضوره عندها الا بواسطة كوجود زيد لنا وحضوره عندنا فانه بواسطة وجود الصورة المتحدة معنا او وجودها
كحضورها حضور الصورة العلمية عندنا وعنده تعالى المجردات فانها كان وجودها لانفسها وحضورها عندها بلا واسطة غيرها فيكون تعقلها
وادراكها لها بذواتها لا بما عداها

الذي نقله الشارح بهذه العبارة اي اذا ادركت ذاتي فكان ادراكي لذاتي من اثر يحصل في فكيف ادرك ان ذلك الاثر
هو اثر ذاتي لولا اني علمت قبل ذلك ذاتي فكنت اعرف من ذلك الاثر لعلامة من العلامات انه اثر ذاتي وان لم اعرف ذلك الاثر
من ذاتي بل ذاتي اي بل آلة ذاتي لم احكم بان ذلك الاثر هو من ذاتي احتاج ان اجمع بين ذلك الاثر وبين ذاتي فاحكم فاذن لا
ذلك الاثر هو اثر ذاتي يكون تحقيق ادراكي لذاتي لا من ذلك الاثر فان حمل من اثر آخر كان حكمه حكم هذا الاثر فيتسلسل الى لا نهاية
بالضرورة ويكون ادراكي لذاتي لا الاثر بل بوجود صورة ذاتي في الاعيان بل ولا وجود آخر لذاتي واذا ادركت شيئا
اثر منه بسبب وجود اثره منه في فلو وجد هو نفسه لكان ادراكي له اتم فاذا ادركت ذاتي من اثر يوجد لي وليس الا الوجود
وجودي في الاعيان بل لا يجزي فادراكي لذاتي من ذاتي تم اتم فالاصح ادراكها من اثرها وانا ادركت ذاتي ذاتي
ومنها ما قال الشيخ المقتول في حكمة الاشراق ان الشي القائم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته في ذاته
فان علمه ان كان بمثال فمثال الانانية ليس هي فهو بالنسبة اليه هو والمدرك هو المثال فيلزم ان يكون ادراك الانا
بعينه ادراك ما هو هو لا ادراك ما هو هي وان يكون ادراك ذاتها بعينه ادراك غيرها وهو محال بخلاف الخارجيات فان
المثال وما له ذلك كل منهما ثم قال ايضا ان كان بمثال ان لم يعلم مثال نفسه فلم يعلم نفسه وان علم انه مثال نفسه فقد علم
نفسه لا بالمثال اقول هذه الدلائل مع ما فيها من الامتناع اتحاد دلالتها على ان علم النفس بذاتها ليس بحصول
صورتها فيها ولا تدل على ان علم النفس بذاتها ليس امرا زائدا عليها فافهم وانتظر كلاما يسير عليك ان شاء الله
قوله فيه ذلك لان حصول صورة الشي عند العالم لما كان كافيا في الانكشاف فحضور الشي عنده يكون كافيا بالطريق الاولى
قوله محصوله ان تعقل الشي الخ قال الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الثانية من الفن السادس من كتاب الشفاء يشبه
ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء فان كان الادراك ادراكا لشي مادي فهو اخذ
صورته مجردة عن المادة تجريدا ما الا ان مراتب التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة فان الصورة المادية تعرض لها
بسبب المادة احوال وامور ليست هي لها بذاتها من جهة ما هي تلك الصورة فتارة يكون النزع عن المادة نزعا
مع تلك العلائق كلها او بعضها وتارة يكون النزع كاملا وذلك بان يجرد المعنى عن اللواحق التي لها من جهة المادة
مثاله ان الصورة الانسانية والماهية الانسانية طبيعة لا محالة تشترك فيها اشخاص النوع كلها بالسوية وهي حد واحد شي

وقد عرض لها ان تجردت في هذا الشخص وذلك الشخص فتكثرت فليس لها ذلك من جهة طبيعتها الانسانية ولو كانت
الطبيعة الانسانية يجب فيها التكثير لما كان يوجد انسان محمولا على واحد بالعدد ولو كانت الانسانية موجودة لزيد
لاجل انها انسانية لما كانت لعمرو فاذن احدى العوارض التي تعرض للانسانية من جهة المادة هي هذا النوع من التكثير
والانقسام ويعرض لها ايضا غير هذه العوارض وهو انها اذا كانت في مادة ما حصلت بقدر من الكم والكيف والاين
والوضع وجميع هذه امور غريبة عن طبيعتها وذلك لانه لو كانت الانسانية هي على هذا الحد او حد آخر من الكم والكيف
والاين والوضع لكان كل انسان يجب ان يشترك فيه فاذن الصورة الانسانية بذاتها غير مستوجبة ان يلحقها شيء من هذه اللواحق
العارضة لها بل من جهة المادة لان المادة التي تقارنها تكون قد لحقتها هذه اللواحق فالحس ياخذ الصورة عن المادة
مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة فاذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ لانه لا ينزع الصورة عن المادة نزعا
محكما بل يحتاج الى وجود المادة ايضا في ان يكون تلك الصورة موجودة له واما الخيال والتخيل فانه يبرئ الصورة المنزوعة
عن المادة تبرئة اشد وذلك لانه ياخذها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيه الى وجود مادتها لان المادة
ان غابت او بطلت فان الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال فيكون اخذه اياها قاصما للعلاقة بينها وبين المادة قصما تاما
الا ان الخيال لا يكون قد جردها عن اللواحق المادية والحس لم يجردها عن المادة تجريدا تاما ولا جردها عن لواحق المادة
لان الصور التي في الخيال هي على حسب الصور المحسوسة وعلى تقدير ما وتكييف ما ووضع ما وليس يمكن في الخيال ان يتخيل
صورة هي بحال يمكن ان يشترك فيها جميع اشخاص النوع فان الانسان المتخيل يكون كواحد من الناس وليس يجوز
ان يكون ناس موجودين متخيلين على نحو ما يتخيل الخيال ذلك الانسان واما الوهم فانه قد يتعدى قليلا هذه المرتبة
في التجريد لانه ينال المعاني التي ليست هي في ذواتها مادية وان عرض لها ان تكون في مادة وذلك
لان الشكل واللون والوضع وما اشبه ذلك امور لا يمكن ان تكون الا لمواد جسمانية واما الخير والشر والموافق
والمخالف وما اشبه ذلك فهي امور في انفسها غير مادية وقد يعرض لها ان تكون مادية والدليل على ان هذه الامور غير مادية
ان هذه الامور لو كانت بالذات مادية لما كان يعقل خير او شر او موافق او مخالف الا عارضا لجسم وقد يعقل ذلك
بل يوجد فتبين ان هذه الامور هي في انفسها غير مادية وقد عرض لها ان كانت مادية والوهم انما يدرك وينال امثال
هذه الامور فاذن الوهم قد يدرك امورا غير مادية وياخذها عن المادة كما يدرك ايضا معاني غير محسوسة وان كانت مادية
فهذا النوع اذن اشد استقصاء واقرب الى البساطة من النوعين الاولين الا انه مع ذلك لا يجرد الصورة عن لواحق
المادة لانه ياخذها جزئية وبحسب مادة ما وبالقياس اليها ومتعلقة بالصورة المحسوسة مكنوفة بلواحق المادة وبمشاركة الخيال
فيها واما القوة التي تكون الصور المستثبتة فيها اما صور موجودات ليست بمادية البتة ولا عرض لها ان تكون مادية او
صور موجودات مادية ولكن مبرأة عن علائق المادة من كل وجه فتبين انها تدرك الصور بان تاخذها اخذا مجردا

عن المادة من كل وجه واما ما هو مجرد عن المادة من كل وجه فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود للمادة الا ان وجوده اي
او عارض له فذلك ينتزعه عن المادة وعن لواحق المادة معا ويأخذه اخذا مجردا كمعنى الانسان الذي يقال
على كثيرين وحتى يكون قد اخذ الكثير طبيعة واحدة ويفرزه عن كل كم وكيف واين ووضع مادي ولو لم يجرده عن
ذلك لما صلح ان يقال على الجميع وبهذا يفترق ادراك الحاكم الحسي وادراك الحاكم الخيالي وادراك الحاكم الوهمي وادراك
الحاكم العقلي انتهى وهكذا قال في النجاة وقال في الاشارات الشيء قد يكون محسوسا عندما يشاهد ثم يكون متخيلا
عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما يتصور
من زيد مثلا معنى الانسان الموجود لغيره وهو عندما يكون محسوسا قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في
كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه ولو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهيته الانسانية والحس يناله من حيث هو
مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك
لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده
عن تلك العلاقة المذكورة فهو يتمثل صورته مع غيبة حاملها واما العقل فيقدر على تجريد الماهية المكتنفة باللواحق
الغريبة المشخصة مستثبتا اياها كأنه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا انتهى قال المحقق الطوسي في شرحه انواع الادراك
اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة
محسوسة من الاين والوضع والمتى والكيف والكم وغير ذلك لا بعض ذلك لا ينفك الشيء عن امثالها في الوجود
الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك الشيء مع الهيئات المذكورة لكن في حالتي حضوره وغيبته
والتوهم ادراك المعاني الجزئية الغير المحسوسة من الكيفيات والاضافات المخصوصة بالشيء الجزئي الموجود
في المادة لا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك الشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث هو شيء آخر سواء اخذ
وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول
مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث
مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع انتهى واما قال ان المدركات اما جزئيات مادية او غير مادية والجزئيات المادية
اما محسوسة او غير محسوسة والمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها وهو الاحساس او لا يتوقف وهو التخيل
وادراك غير المحسوسات هو التوهم واما غير الجزئيات المادية فاما ان لا يكون جزئية بل كلية او يكون جزئيات
غير مادية وايا ما كان فادراكها التعقل فالمدرك لا بد ان يكون مجردا اما تجريدا تاما وهو المعقول او تجريدا ناقصا
وهو المحسوس باحدى الحواس وتختلف الادراكات باختلاف تجريده فالبعض تجرد الصورة عن المادة لا عن لواحقها
كالوضع الخاص واللون والشكل المعين وغيرها والخيال تجردها تجريدا ازيد من التجريد الاول لكنه لا يجردها بالكلية

فتعقلها بالمعنى المصدري موجودة لها وحضورها عندنا والمعنى الحاضر عند المدرك عين ذواتها كما هو شان العلم
الحضوري بنفسها فافهم قوله حيثية تقييدية موجبة للتكثر وهي الحيثية التي تتغير بتغيرها المصداق فان كانت معتبرة
في المعنون بان كانت داخلة في حقيقته وقوامه فتوجب التغاير بالذات وان كانت في المفهوم والعنوان فقط كحيثية
الاكتناف بالعوارض الخارجية او الذهنية بالنسبة الى الاشخاص فالتغاير بالاعتبار فالحاصل انه لابد ان يعلم ان الحيثية التي ذكرها
الشيخ كما تدل على نفي التغاير بين مصداقي العقل والمعقول في تعقل المجردات انفسها كذلك تدل على نفي التغاير بين
مصداقي العاقل والمعقول ههنا فان العاقل ههنا بما هو عاقل وجود له وحاضر عنده فهو بهذه الحيثية معقول ايضا

فلا احتياج في هذا النحو من الادراك الى المقابلة والتوهم تجردها تجريدا ازيد من تجريد الخيال ففي هذا النحو
من الادراك التجريد بالنسبة الى الاولى اشد واما القوة العاقلة فتجردها تجريدا تاما فقد ظهر ان مناط العاقلية
والمعقولية عندهم كون الشيء مجردا عن المادة وغواشيها بالكلية ومدار الحاسية والمحسوسية على كون الشيء متعلقا
بالمادة نحوا من التعلق فمطلق الادراك لا يجب فيه التجريد التام بخلاف التعقل فانه انما يكون بتجريد تام فتدبر بالغ
قوله فتعقلها بالمعنى المصدري آه اذ التعقل بالمعنى المصدري عبارة عن وجود الشيء للشيء موجودا بالفعل ووجود الشيء
بنفسه مدار ادراكه بذاته فادراكه لذاته هو وجوده له وانت تعلم ان القول بكون التعقل بالمعنى المصدري صادقا
ومحمولا على الوجود بالمعنى المصدري او بالعكس ان صح فلا يصح عند الشارح حملا اذ فيهما وقع المصادرة عنده مشروط
بكون احدهما حصة للآخر وظاهر ان الادراك بالمعنى المصدري ليس حصة للوجود المصدري حملا ولا بالعكس فافهم
قوله والمعنى الحاضر عند المدرك آه الخ قال الامام الرازي انه لو كان عقل الذوات المفارقة غير زائد على ذواتها بل
يكون نفس ذواتها وعاقليتها لذواتها شيئا واحدا لكنا اذا عقلناها عقلناها عاقلة لذواتها وليس كذلك اذ نحن بعد حصول
علمنا بوجودها نحتاج في اثبات كونها عاقلة لذواتها الى استيناف برهان آخر مؤلف من مقدمات غامضة
وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم فبطل كون وجودها بعينه عاقليتها ومعقوليتها لذواتها واجاب عنه الصدر الشيرازي
في حواشي الهيات الشفاء بان علمنا بوجودها انما يقتضي حصول صورة عقلية منها في ذهننا وتلك الصورة الحاصلة
منها في ذهننا وجود ذواتها في انفسها هو بعينها وجود ذواتها لنفوسنا لا وجود ذواتها لذوات تلك المفارقات فمقتضى
قاعدة العلم التي هي عبارة عن وجود الشيء للشيء ان يكون تلك الصورة المعقولة منها معقولة لنا بنفس تلك الصورة فلا يلزم من تعقلنا
بهذه الصورة تعقلها بكونها عاقلة لذواتها نعم لو كان علمنا بذواتها بحصول ذواتها الخارجية لنا لكان الامر كذلك
لكن ليس علمنا بها الا نحو حصول صورة منها في نفوسنا فحصل ان الكلام يرجع الى ان ادراك الجوهر المجرد بعين وجوده الخارجي
لا بعين ماهيته فلا يلزم من ادراك ماهية الجوهر المجرد ادراك انه عالم بذاته ويعترض عليه بانه لا يقلع مادة الاشكال لانه اذا
حصل الوجود الخارجي للجوهر المجرد في الذهن بعينه بناء على حصول الاشياء بانفسها يلزم من ادراك وجوده الخارجي

فمن ذهب الى خلافه كالمحقق الدواني واتباعه حيث قال في الحاشية القديمة ان في علم النفس بذاتها موضوع
العلم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار كتغاير المعالج والمستعلج فقد اخطأ لغفلته عما يتعلق به الشيخ من قوله كيف لا ح كما ه
علاوة لدليل الشيخ الناهض على نفي التغاير مطلقا والمقصود انها نفي التغاير الذاتي فقط

ادراك ان الجوهر المجرد عالم وان لم يلزم من ادراكه بهيئة ادراكه انه عالم اقول ان القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن
لا يذهبون الى حصول الوجود الخارجي للاشياء بل انما يزعمون ان الماهيات محفوظة في انحاء الوجود وظروف التقرر
وحصول الوجود الخارجي بعينه في الذهن باطل عند محققيهم وسيجيء بيان ذلك ان شاء الله تعالى
قوله فمن ذهب ه لما اجمع الفلاسفة على ان مصداق العاقل والمعقول في علم الشيء بنفسه امر واحد من دون تعدد
وتغاير بهما اعترض عليهم الامام الرازي في شرح الاشارات بوجهين الاول انه لو كان تعقل ذواتنا نفس ذواتنا لكان علمنا
فعلمنا بعلمنا بذواتنا اما ان يكون عين علمنا بذواتنا فيكون هو ذواتنا بعينه ولم جرا الى التركيبات الغير المتناهية وبالجملة
لا يكون هو علمنا بذواتنا ويلزم منه ايضا ان لا يكون علمنا بذواتنا نفس ذواتنا الثاني ان حصول الشيء للشيء يقتضي تغايرهما
كاضافة الشيء الى الشيء وايجاب الشيء للشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه فالتزم المحقق الطوسي في جواب هذين
الايرادين انهما متغايران بالاعتبار حيث قال في دفع الاول ان علمنا بذواتنا هو ذواتنا بالذات ويغايرها بنوع من الاعتبار
والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع ما دام المعتبر يعتبرها وحاصله ان علمنا بذواتنا لا معنى له الا ان ذواتنا حاضر
لذواتنا وليس هنا الا امر واحد بالذات هو ذواتنا لكن فيه تغاير بحسب الاعتبار فان ذواتنا باعتبار انه حاضر مغاير لها باعتبار انه حاضر له
وهو باعتبار انه حاضر معلوم وباعتبار انه حاضر له عالم فالتعدد ليس الا بحسب الاعتبار والتسلسل في الامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار
فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل وفي دفع الثاني ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج
باعتبار آخر وليس بكاف في الايجاد لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات ه اعترض عليه الشارح في كتبه بانه قد اشتبه عليه التغاير
الذي يعد تحقق العلم بالتغاير الذي يصدق العلم ليس هنا تغاير في المصداق هذا اذ مصداق العالمية والمعلومية امر واحد بالذات
وبالاعتبار هو نفس ذواتنا بلا امر زائد معتبر فيه وهذا بخلاف العالج والمعالج فان النفس معالج من حيث انها طبيب ومعالج
من حيث انها مريضة فقد اختلفا بالاعتبار ولو كان هنا ايضا تغاير اعتباري لكان المعلوم شيئا مقيدا والذات العالم من
حيث هي بناء على هذا التحقيق يمكن دفع الايراد الاول بانه ان اريد بعلمنا بعلمنا بذواتنا علمنا بمصداق علمنا بذواتنا وهو نفس
ذواتنا بلا تغاير فيها اصلا فليس هناك تعدد وتغاير اصلا فضلا عن التسلسل وان اريد بعلمنا بمفهوم علمنا بذواتنا فهو غير ذواتنا لكنه انما يحصل بالاعتبار
فاذا قطع النظر عن الاعتبار ينقطع التسلسل واما اندفاع الثاني فبان حصول الشيء للشيء في علمنا بذواتنا عبارة
عن عدم غيبوبة ذواتنا عن انفسنا وعدم غيبوبتها عن انفسنا ليس اضافة حتى يستدعي التعدد والتغاير فتامل
قوله حيث قال ه اعلم ان المحقق الدواني اعترض على المحقق الطوسي حيث صرح في الحاشية القديمة بالتغاير الاعتباري

بين العالم والمعلوم والعلم في علم النفس بذاتها وقد شنع عليه صاحب الافق المبين تشنيعا بليغا حيث قال كيف يظن ان
علم المجرد بذاته يحتاج الى حيثية تقييدية فيه على ان يكون في ذاته شيء بازاء العالمية وآخر بازاء المعلومية ثم تتمته من تعسف
من لم يتحصل في الصناعة فضلا عمن يرتقيه من في نفسه قوة طابخة للفلسفة ولعمري انه مرة منضجة للحكمة تقدس سابقا
لا يبلغ البراقة في العلم ان معقولية الشيء هي كون ماهية المجردة لشيء وعاقليته هي كون ماهية مجردة لشيء ای لا بشرط ان يكون
ذلك الشيء هو او غيره ووجود المعقول في ذاته هو وجوده لمدركه ووجوده لمدركه نفس معقوليته بحيث ان المجرد كان وجوده لذاته
بخلاف المادي فان وجوده في ذاته هو وجوده للمادة فكان وجوده بعينه عقله لذاته وما منه بازاء العاقلية هو ما منه بازاء المعقولية
الا انك اذا قايست بينه وبين الذات العاقلة لمعقولات هي غيرها سميته باعتبار ان في ذاته لها هوية المجردة لذاته عاقلا
وحكمت ان في ذلك منه بازاء العاقلية وباعتبار ان هوية المجردة لذاته معقولا ووضعت هذا منه بازاء المعقولية لا على ان في ذاته
احد الاعتبارين يخالف الآخر فاختلاف الاسم تبع اختلاف الاضافة الحاصلة بالمقايسة ولو كان كما يظن لانجر الامر الى
تغاير الحيثيات في المبدأ الاول القيوم الواجب بالذات تعالى ذكره بحسب العاقلية والمعقولية وسائر الصفات الى
تكثر الحيثيات في ذاته تقدس مجده وهل هذا الا اشراك صريح وزيغ شنيع في معرفة الجناب الربوبي وقد حكم البرهان
الا انه يتعالى عن امثال ذلك صقع قدوسيته ويرتفع عن شوائب كثرة احديته فليس هناك الا تكثر الاسماء بحسب السلوب
والاضافات اللازمة من المقايسة بينه وبين غيره فحيثية الوجوب بالذات اعني القيومية هي بعينها جامعة الحيثيات التقييدية
الكمالية بحيث يكون بحسبها جهة حيثيتين كماليتين على الاطلاق ويصدق اطلاق اسماء الحيثيات الكمالية بالاسر على الحيثية
الواحدة الحقة على ان لا يتكثر اعتبارات الذات ويكون تمام حيثية الحيثية فقط وكبرياؤه اعلى عن ذلك كله انتهى وتحقيق المقام
ما افاده الاستاذ العلام مد ظله ان مصداق العاقل في علم المجردات بانفسها نفسها مغاير لمصداق المعقول والعلم مطلقا عبارة عن
صفة انضمامية مغايرة للعالم والمعلوم فمصداق العالم في علم النفس بذاتها هي النفس من حيث قيام تلك الصفة بها ومصداق المعلوم
هي من حيث وقوع تلك الصفة عليها كما ان مصداق المعالج بالكسر اذا عالجت النفس ذاتها هي من حيث قيام صفة المعالجة بها
ومصداق المعالج بالفتح هي من حيث وقوعها عليها وبالجملة العلم صفة واحدة بالحقيقة تختلف باختلاف متعلقاتها فان كان
متعلقها امرا غائبا عن العالم كان تعلقها به بتوسط صورته الحاضرة منه عند العالم فيسمى العلم حصوليا وان كان متعلقها
امرا غير غائب عن العالم كالنفس في ذاته وصفاته كان تعلقها به بالذات بلا توسط الصورة فيسمى العلم حضوريا
لانه ليس بتوسط حصول الصورة فيه ويستدل عليه مد ظله بان العلم بالمعنى المصدري الذي يعبر عنه بدانستن
منتزع عن العالم بالعلم الحضوري كما انه منتزع عن العالم بالعلم الحصولي وانكاره عسى ان يكون مكابرة وهذا المعنى
المصدري عبارة عن الحدث من حيث تلبسه بالفاعل سواء كان تلبسه جزءا منه او خارجا عنه ملحوظا معه فكونه
مشتركا بين العلم الحصولي والعلم الحضوري دليل على ان بينهما معنى مشتركا هو الحقيقة المعبر عنها بدانش

فظاهر ان القائل بالحيثية انما يقول في التعبير والعنوان ولا في المعنون والمعبر عنه وهو لا يستوجب ان يكون الحيث
امرا اعتباريا حتى يكون العلم بها الا حصوليا لا حضوريا كيف صرح المحشي ان العلم الحصولي هو الشي من حيث العوارض
الذهنية مع ان العلم المتعلق بعلم حضوري لا حصولي هذا غاية توجيه الكلام والله اعلم بحقيقة المقام **قوله** والعلم المتعلق بها
علم حصولي لان الذات الماخوذة مع الحيثية المركبة من امر اعتباري امر اعتباري موجود في ظرف اللحاظ بوجوده الظلي دون
الخارج بوجوده الاصلي بخلاف النفس فلا تكون نعتا لها لاستدعاء النعت الانضمامي القريب اتحاد الامور المنتسبة التي عليها بناء العلم الحضوري
وجود الشيئين في ظرف الاتصاف ظاهر انها ليست عينا ولا معلولا لها فيكون علمها علما حصوليا اذ العلم المتعلق
بالاشياء الغائبة عنا يكون بحصول صورة منها هذا المرجح هاني الترنجي

وهو الحدث الذي اذا اعتبر تلبسه بالفاعل كان من حيث تلبسه بالفاعل معنى مصدريا فالعلم حقيقة هي تلك الحقيقة
المشتركة التي نسبة المعنى المصدري اليها نسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان فاشتراكه دليل على اشتراك
منشأ انتزاعه كما ان اشتراك الانسانية والحيوانية دليل على اشتراك حقيقة الانسان والحيوان واما علم الواجب سبحانه بذاته
فلما دل البرهان على انه نفس ذاته وليس صفة منضمة فالعلم بالمعنى المصدري المعبر عنه بدانستن غير منتزع عنه سبحانه اذ القول
بانتزاعه عنه سبحانه يفضي الى القول بتغاير مصداق العالم والمعلوم في علمه سبحانه بذاته ولما لم يدل برهان قاطع على ان
مبدأ الانكشاف في علم النفس بذاتها هو غير ما من المفارقات نفس ذاتها فلا وجه لانكار انتزاع العلم بالمعنى المصدري عن
الذات العاقلة فافهم **قال الشارح** كيف والذات الخ الظاهر ان يقال الذات الماخوذة مع الحيثية ليست بحاضرة
عند المدرك بلا توسط الصورة لانها لا تحضر عند المدرك الا اذا لاحظها المدرك مع تلك الحيثية فيكون
لها في تلك الملاحظة حصول وارتسام لا حضور عند المدرك بلا توسط الصورة فلا يكون العلم بها حضوريا
قوله فظاهر ان القائل آه وذلك لان المراد بالذات الماخوذة مع الحيثية في قوله كيف والذات الماخوذة الخ
مجموع الذات والحيثية ولا ريب انه امر اعتباري فيكون العلم المتعلق بها حصوليا اذ لا حضور لذلك المجموع عند نفسه وليس
قوله هذا دليلا مستقلا على نفي التغاير مطلقا اذ دليل الشيخ المذكور سابقا قائم عليه بل هو علاوة لدليل الشيخ والمقصود منها
نفي التغاير الذاتي فقط هذا ما رامه المحشي وقد لا يخفى على ذي بصيرة ان قول الشارح كيف والذات الخ وجه لخطأ زعم من زعم التغاير بين
مصداق العالم والمعلوم في العلم الحضوري ولم يذهب احد الى التغاير الحقيقي بين مصداقيهما في العلم الحضوري حتى يكون قوله هذا ردا عليه مخطئا
قوله لان الذات آه فيه انه يجوز ان يكون الحيثية المعتبرة مع الذات عينية موجودة في
الخارج فالذات الماخوذة معها ايضا تكون عينية موجودة في الخارج وعلى تقدير كونها اعتبارية
يجوز ان يكون معتبرة في التعبير والعنوان فقط فلا يكون الذات الماخوذة مع الحيثية امرا اعتباريا
قوله فلا يكون نعتا لها آه لما كان العلم الحضوري عند الفلاسفة احد ثلثة امور وهي ان يكون المعلوم عينا للعالم او معلولا له

او صفة منضمة اليه وكان انتفاء الاولين ههنا غير محتاج الى البيان اذ عدم كون الذات الماخوذة مع الحيثية معلوما
وعينا للنفس من اجلى البديهيات اتما الاشتباه في الثالث اذ يمكن ان يتوهم في بادي الرأي كون الذات الماخوذ
مع الحيثية وصفا منضما الى النفس استدل على بطلانه بان الذات الماخوذة مع الحيثية لتركبه عن امر اعتباري
امر اعتباري موجود في ظرف اللحاظ بالوجود الظلي وليست بموجودة في الخارج بالوجود الاصلي فلا يمكن ان يكون هذا الامر
الاعتباري نعتا لها اذ الاتصاف الانضمامي يستدعي وجود الحاشيتين في ظرف الاتصاف انت تعلم انه يلزم على هذا
ان لا يكون العلم المتعلق بالعلم الحصولي علما حضوريا بل علما حصوليا اذ العلم الحصولي هو الشي الماخوذ مع حيثية الاكتناف بالعوارض
الذهنية فيكون امرا اعتباريا موجودا في ظرف اللحاظ بالوجود الظلي لا موجودا في الخارج بالوجود الاصلي كما ذكره المحشي فلا يكون نعتا
للنفس مع انه قد صرح الشارح في مواضع من تصانيفه ان العلم المتعلق بالصورة من حيث انها قائمة بالذهن مكتنفة بالعوارض
الذهنية علم حضوري فان قلت يجوز ان يكون الحيثية الماخوذة في العلم الحصولي موجودة في العين وان تكون ماخوذة
في العنوان لحسن التعبير فقط قلت يقال مثله ههنا ايضا فلا يلزم ان لا يكون العلم المتعلق بالذات الماخوذة مع الحيثية علما حضوريا
ثم لا يخفى ان الصورة الماخوذة مع حيثية الاكتناف بالعوارض الذهنية ليست بموجودة في الخارج بمعنى انها ليست
موجودة خارج المشاعر فلا تكون نعتا للنفس فلا يكون العلم المتعلق بها حضوريا مع ان الشارح مصرح في مواضع من كتبه
بان العلم المتعلق بها حضوري لا يقال قد نص الشارح في حواشي شرح التهذيب وحواشي شرح المواقف على ان الصورة
من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية موجودة في الخارج واستدل عليه بانها صفة انضمامية للنفس فلا بد
من تحققها في ظرف وجود الموصوف لانا نقول انما دعا الشارح الى القول بكون الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض
الذهنية موجودة في الخارج ان الصورة بهذا الاعتبار صفة انضمامية للنفس والاتصاف الانضمامي يستدعي وجود الحاشيتين
في ظرف الاتصاف مع ان هذه المقدمة ليست بينة ولا مبينة بل الذي يشهد به الضرورة ان وجود الصفة في الموصوف
ضروري في الاتصاف الانضمامي تصويبا بان يكون الموصوف هو الذهن والصفة هي الصورة الموجودة في ذلك الذهن مع وجود مغاير
لوجودها فلا يلزم في الاتصاف الانضمامي وجود الصفة في الخارج اصلا فان قيل الصورة لما كانت موجودة في الذهن الموجود
في الخارج فيلزم وجود الصورة في الخارج ايضا اذ الموجود في الموجود في ظرف موجود فيه يقال قد صرح المعترض في المحاكمات وغيره
من المهرة ان ظرفية الخارج ليس كظرفية الدار بل معنى كون الشي في الخارج كونه بحيث يترتب عليه الآثار الخارجية ولا يلزم
من وجود شي في شي متصف بالآثار الخارجية ان يكون ذلك الشي ايضا موجودا بوجود يترتب عليه الآثار الخارجية
بل يجوز ان يكون الشي موجودا في شي موجود بوجود اصلي بالوجود الظلي فان قلت ان الصورة القائمة بالذهن
من حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية مبدأ للآثار الخارجية كالانكشاف ونحوه قلت تلك الآثار انما تترتب
على ما هو منشأ الانكشاف حقيقة والصورة ليست منشأ للانكشاف لا عند الشارح ولا عند التحقيق فقد ظهر انه

یجوز ان یکون الشی نعتا للنفس مع ان یکون موجودا فی الخارج بالوجود الاصلی اذ القدر الضروری فی الاتصاف
الانضمامی لیس الا وجود النعت فی المنعوت فیحتمل ان یکون الموصوف فی الخارج وینضم الیه النعت مع کونها موجودة
ذهنیة فافهم قال الشارح فی الحاشیة والمقصود الخ اورد علیه بان العلم بالمعنی المصدری المعبر عنه بدانستن منتزع
عن علم النفس المجردات بانفسها قطعا واذا کان العلم بالمعنی المصدری منتزعا صح انتزاع مفهوم العالمیة ومفهوم المعلومیة
عن ذات العالم ومفهوم العالم ومفهوم المعلوم ومفهوم العلم متضایفة ولا یمکن ان یکون المفهومات المتضایفة منتزعة عن ذات
واحدة الا بجهات مختلفة معتبرة فی مرتبة المصداق او مصداق المتقابلات یستحیل ان یکون واحدا فیجب ان یکون مصداق
العالم مغایرا لمصداق المعلوم ولمصداق العلم فلا یمکن ان یکون مصداق العاقل والمعقول واحدا واجاب عنه بعض المحققین
قدس سره بما محصله ان العالمیة والمعلومیة وکذا العلم والمعلوم لا تتضایف حینما فی علم الشی بنفسه اذ معنی علم الشی بنفسه عدم غیبته الشی
عن نفسه وهو لیس اضافة حتی یکون العالم والمعلوم متضایفین او یکون العلم الذی هو عبارة عن عدم غیبة الشی عن نفسه مضایفا
للمعلوم فیجوز ان یکون الشی حاضرا عند نفسه مبدأ لانکشاف نفسه من غیر تغایر بینه وبین نفسه ثم قال کیف صدر
من هذا العالم هذا القول فانه یستلزم ان یکون شیئان متضایفین بالقیاس الی شی واحد تعقب علیه استاذ العلماء
بانه اما ان یکون العلم بالمعنی المصدری المعبر عنه بدانستن منتزعا عن الذات العاقلة او لا یکون والثانی ظاهر البطلان الفلاسفة
ایضا لا ینکرون صحة انتزاع العلم بمعنی دانستن عن تلک الذات ولا ریب فی ان العلم بهذا المعنی مضایف لمفهوم المعلومیة
ولا فی ان العالم بالمعنی المشتق من هذا المعنی باعتبار قیامه مضایف لمفهوم المعلوم المشتق من هذا المعنی باعتبار وقوعه فلا
لانکار التضایف بین العلم والعالمیة والمعلومیة بالمعنی المذکور واذا کانت تلک المفهومات متضایفة فلا یمکن ان یکون
مصداقها واحدا وعدم غیبة الشی عن نفسه وان لم یکن اضافة لکنه مصحح لانتزاع معنی اضافی وهو ما یعبر عنه بدانستن فلا مساغ
لانکار التضایف بین العالم والمعلوم وکذا بین العلم والمعلوم الا اذا انکر انتزاع مفهوم العلم بالمعنی المصدری من الذات العاقلة
لنفسها ولا اجتری علیه الا انهم یجترون علیه بما اذا صح انتزاع العلم بالمعنی المصدری ومفهوم العالمیة ومفهوم المعلومیة من
الذات العاقلة فلا مجال لانکار التضایف بین العلم والمعلوم وکذا بین مفهوم العالم ومفهوم المعلوم اذ العالمیة المنتزعة
عن الذات العاقلة لنفسها اما ان یکون بازائها معلومیة او لا یکون والثانی ظاهر البطلان وعلی الاول فالمعلومیة
التی هی بازاء العالمیة فی علم الذات بنفسها اما ان تکون منتزعة عن تلک الذات او منتزعة من غیرها والثانی باطل
فتعین الاول قطعا فثبت ان بین العالمیة والمعلومیة فی علم الشی بنفسه تضایفا بلا ریب اما ان شیئین لا یکونان
متضایفین بالقیاس الی شی واحد ای اذا کان الموصوف بهما واحدا فلیس کلیا فان المعالج والمعالج فیما اذا عالج
النفس فانهما متضایفان مع ان الموصوف بهما ذات واحدة هذا کلامه الشریف واقول انهم عرفوا المتقابلین
بانهما الامران اللذان لا یمکن اجتماعهما فی زمان واحد فی ذات واحدة من جهة واحدة وذکروا ان القید الاخیر

قوله في الحاشية والامر فيما نحن فيه ليس كذلك اقول غرضه ان وصفي العاقلية والمعقولية من الصفات النفسانية التي مصداق
حملها نفس ذات الموصوف فيكونان واجبة الثبوت لها كالوجود للواجب تعالى فلا يرد ان الاتصاف بهما ممكن لها والاتصاف
بشيء ممكن مسبوق بالاستعداد وللنفس استعدادان باحدهما صارت عاقلة وبالآخر معقولة قوله فيها فالعاقل هو المعقول
والتعقل الخ والالزم ان يكون علمها بنفسها بحصول صورتها

لا من قبيل المتضايفين كالابوة والبنوة العارضتين لشيء بشيء من جهتين فهذا الكلام مبني على انه يمكن ان يكون شيئان متضايفين
بالقياس الى شيء واحد كالابوة والبنوة العارضتين لشيء من جهتين ليستا طرفي اضافة واحدة بل كل منهما طرف اضافة اخرى
ولو كان الامر كما زعم هذا البعض لما صح قولهم ان القيد الاخير لاخراج المتضايفين كالابوة والبنوة العارضتين لشيء من جهتين فتامل
قال الشارح في الحاشية من غير ان يوجد الخ لا يخفى على المتأمل انه لا يلزم من كون المعقول نفس الصورة المجردة من غير ان تكون
معه حيثية تقييدية موجبة للتكثر ان يكون العاقل هو بعينه المعقول بحيث لا يكون بينهما مغايرة اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا بل يجوز
ان يكون المعقول نفس الذات لكن بعد تعلق صفة العلم بها كما ان المعالج اذا عالجت النفس ذاتها فهي نفس المعالج لكن بعد تعلق صفة المعالجة بها
قوله فيكونان واجبة الثبوت آه **اقول** ان اراد بكونهما واجبة الثبوت لها ان ثبوتهما لها غير معلل اصلا لا بجعل الذات ولا بجعل
مستأنف كما هو الظاهر من التنظير ففيه انه لا يلزم من كون وصف العاقلية ووصف المعقولية منتزعين عن نفس ذات النفس وكون
النفس بنفس ذاتها مصداقا لحمل هذين الوصفين ان يكون هذان الوصفان واجبة الثبوت لها بهذا المعنى اذ ما لم يجعل الذات
فليست هي بذاتها فيصح ان يسلب عنها ذاتها وذاتياتها فلا يكون هذان الوصفان واجبة الثبوت للنفس بمعنى كونهما غير
معللين اصلا وان اراد به انهما غير معللين بجعل مستأنف فمسلم لكن حينئذ قوله كالوجود للواجب ليس في محله اذ وجود الواجب سبحانه
ليس معللا اصلا لا بجعل الذات ولا بجعل مستأنف اذ لا يلزم كون ذاته سبحانه مجعولا العياذ بالله تعالى اذ لا معنى لكون
الوجود مجعولا ومعلولا الا كون منشأ انتزاعه كذلك اذ لا تقرر له سوى تقرر المنشأ **فالصواب** ان يقال ان النفس
بعد وجودها غير منتظرة في كونها عاقلة الى كسب صفة يقيامها بها تكون موصوفة بالعاقلية ولا في كونها معقولة لنفسها
الى تعلق صفة بتعلقها تكون موصوفة بالمعقولية فلا يتصور فيها استعداد او ان استعداد وجودها للصفة
فيه واستعداد تعلق تلك الصفة بها بل النفس بنفس ذاتها عاقلة ومعقولة وقد عرفت ما فيه فتذكر
قوله والالزم آه فيه انه لا يلزم من عدم اتحاد العاقل والمعقول والتعقل في علم الشيء بنفسه ان يكون علمه بنفسه بحصول
صورته فيه بل انما يلزم ان يكون العلم امرا زائدا على ذاته وهذا اللازم ملتزم اذ التحقيق ان العلم مطلقا عبارة عن الصفة
القائمة بالنفس فان كانت تلك الصفة القائمة بها متعلقة بالشيء نفسه بلا توسط الصورة فالعلم حضوري وان كانت
متعلقة بالشيء بواسطة الصورة فهو علم حصولي وليعلم ان تلك الصفة القائمة بالنفس منقسمة الى التصور والتصديق
فيلزم انقسام العلم الحضوري ايضا الى التصور والتصديق والحكماء وان صرحوا بان العلم الحضوري لا يكون تصورا ولا تصديقا

قوله فيها وتحقيقنا هذا اشارة الى قوله فالعاقل المعقول الخ فانه كالنتيجة لجميع ما سبق ووجه الظهور ان ما سبق فيه ... ظاهرة على ان المعقول ههنا لو لم يكن عين العقل بمعنى الحاضر عند المدرك الذي هو حقيقة الحضوري لزم ان يكون علمه بحصول صورته وهذا الوجه ليس لخصوصية بهذا المقام بل جار في الحضوري مطلقا كما لا يخفى قوله غطاؤه في الغواشي على الليل فلان اي البس ظلمته وغطاء كما تغطى بالمرأة وجهها قوله فيها دون الاعم الخ لانها من الامور الاعتبارية الغير الحاضرة عنده فلا بد في علمها من الحصول قوله فيها وبه يظهر ايضا الخ لان المجردات مع كونها فاقدة النقائص
في جميع الكمالات لما كان تعقلها عين ذواتها

لكن كون العلم الحضوري تصورا او تصديقا لازم عليهم قطعا وذلك لانه اذا كان العلم الحضوري عين المعلوم ذاتا واعتبارا وعلم العالم الحصولي علم حضوري والعلم الحصولي اما تصور او اما تصديق فالعلم الحضوري المتعلق بالعلم الحصولي اما ان يكون متعلقا بالتصور او متعلقا بالتصديق فيلزم اتحاد العلم الحضوري مع التصور والتصديق ذاتا واعتبارا فيكون العلم الحضوري ايضا تصورا وتصديقا ولا يختص التصور والتصديق بالعلم الحصولي وما قيل ان ذلك العلم له اعتباران الاول انه علم بما هو غير العالم وصفاته وبهذا الاعتبار تصور او تصديق والثاني انه مبدأ لانكشاف نفسه وبهذا الاعتبار علم حضوري ليس بتصور ولا تصديق فلا يخفى سخافته لان التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان بالنوع فلا يمكن ان تكون الحقيقة الحضورية باعتبار تصورا او تصديقا وباعتبار آخر لا تكون تصورا ولا تصديقا فافهم
قال الشارح في الحاشية وتحقيقنا آه لعلك قد علمت من تحقيقنا الذي مر ان العلم والمعلوم في العلم الحضوري مطلقا ليس كما قال الشارح رح فتذكر
قوله بدل على لا انه ظاهرة الخ اقول دلالته على ان المعقول في العلم الحضوري لو لم يكن عين العقل لزم ان يكون علمه بحصول صورته في حيز الخفاء كما عرفت من قبل قال الشارح كما سينكشف لك غطاؤه الخ قال في ما سيجيء معترضا على المتوهمين ان العلم من الامور التي تحققها باعتبار العقل واختراع الذهن بل هو امر متحقق في نفس الامر وله حقيقة محصلة فاذا كان العلم مجموع العارض والمعروض يلزم ان يكون حقيقة العلم ملتئمة من الجوهر والعرض وغيرهما من المقولتين المتباينتين ولا شك ان كل حقيقة مركبة كذلك فهي اعتبارية وليس لها حقيقة ووحدانية محصلة كما صرح به كثير من المحققين وانت تعلم انه على تقدير القول بكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة لا معنى لكون العلم حقيقة محصلة اصلا اذ حينئذ علم الجوهر جوهر وعلم الكيف كيف وعلم الكم كم فهذا الايراد اي كون العلم حقيقة غير محصلة مشترك الورود على من زعم ان العلم مجموع العارض والمعروض وعلى من قال انه عبارة عن المعروض فقط غاية الامر انه لا يلزم على القول بكونه عبارة عن المعروض فقط تركبه من المقولتين وقال رح في بعض كتبه ان مناط الانكشاف هو ان يحصل المعروض فقط لا ان يحصل مجموع العارض والمعروض على ما تشهد به الضرورة كيف ولو حصل المعروض في الذهن خاليا عن العوارض تحقق الانكشاف ولا يخفى ما فيه
قوله لا بد في علمها آه اقول فيه انه لو تم هذا لزم على الشارح ان لا يكون علم العلم الحصولي علما حضوريا لان العلم الحصولي عنده عبارة عن الحالة الادراكية المنتزعة عن الصورة ولا شك انها على هذا التقدير من الامور الغير الحاضرة عند النفس فلا بد في علمها من الحصول

تنبيه كون الواجب تعالى منزها عن جميع انواع النقائص احق بان يكون صفة العلم وكذا جميع صفاته التي هي حقائق الاقدس في كون
مصداقها نفس الذات القيوم الحق بلا مشاركة امر عينه تعالى بعين ما ذكره من الحجة القاطعة والبينة الساطعة فتدبر

قوله فالواجب تعالى الخ اعلم انهم اختلفوا في كون صفات الواجب جل شانه عين ذاته الحقة او غير زائدة او لا هي ولا غيره
فذهب الحكماء الى الاول وتبعهم المتكلمين الى الثاني والاشاعرة الى الثالث استدل الحكماء على ما ذهبوا اليه بوجوه منها
ان الصفات لو كانت زائدة على ذاته الحقة لكانت ممكنة لاحتياجها الى الموصوف فلابد لها من علة فتلك العلة لا يخلو اما
ان يكون نفس الواجب سبحانه او غيره ولا سبيل الى الثاني لانه يلزم على هذا احتياج الواجب سبحانه في كونه عالما وقادرا مثلا
الى غيره فيلزم استكماله بالغير وعلى الاول يلزم كون البسيط الحقيقي فاعلا وقابلا معا هوا ورد عليه بانا لا نسلم امتناع كون
الشيء قابلا وفاعلا وتفصيله ان القبول قد يطلق ويراد به الانفعال التجددي وقد يطلق ويراد به مطلق الاتصاف فان كان
مراد المستدل انه يلزم على تقدير كون الواجب سبحانه علة لصفاته كونه فاعلا وقابلا بالمعنى الاول فلزومه ممنوع وان اراد انه يلزم كونه فاعلا
وقابلا بالمعنى الثاني فلا نسلم امتناع كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا اذ لم يقم دليل بعد على وجوب اختلاف حيثيتي الفعل والقبول مطلقا
ومنها ان صفات الواجب سبحانه صفات كمالية فيلزم على تقدير كونها زائدة على ذاته سبحانه استكماله بالغير وا ورد عليه
بانه ان اريد باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته تعالى فهو جائز عندنا وان اريد به غيره فلابد من تصويره
حتى ينظر فيه وتحقيق المقام ان صفات الواجب سبحانه عين ذاته الحقة لا بمعنى ان هناك ذاتا وصفة وهما متحدان اذ كون الصفة
عين الموصوف مما لا يعقل بل بمعنى ان مصداق الصفات الكمالية نفس ذاته الحقة بلا زيادة امر عليها فنسبتها حيثية اليها والا لزم
كون الصفات الكمالية مسلوبة عن مرتبة نفس ذاته الحقة فذاته سبحانه يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفة وذواتنا غير كافية
في انكشاف الاشياء مثلا بل تحتاج في انكشافها الى صفة تقوم بها بخلاف ذاته تعالى فانه تعالى غير محتاج في انكشاف الاشياء
الى صفة تقوم بها بل ذاته جل شانه تقوم مقام جميع الصفات بمعنى ان ما يترتب على غيره تعالى بعد قيام الصفات
يترتب على نفس ذاته تعالى وهذا معنى قولهم انه سبحانه عالم بلا علم وقادر بلا قدرة يعني ان آثار العلم والقدرة وغيرهما تترتب على
ذاته تعالى مع عدم قيام صفة العلم والقدرة بذاته الاقدس واستدل المتكلمون على زيادة الصفات بان العلم مثلا
لو كان نفس الذات والقدرة ايضا نفس الذات لكان العلم نفس القدرة فيكون المعلوم من العلم والقدرة امرا واحدا
وهو ضروري البطلان وفيه ان هذا الدليل انما يدل على تغاير مفهومي العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغايرهما حقيقة
ومغايرتهما لها وليس الكلام في المفهوم ثم اما الاشاعرة فانهم ارادوا ان صفاته ليست عين الذات الحقة بحسب المفهوم وليست غيرها
بحسب المصداق فهو حق لا اشكال عليهم اصلا وان ارادوا امرا آخر فمع ورود الاشكالات عليهم ليس لكلامهم معنى محصل
قوله لعين ما ذكره آه اعلم انه وان كان التحقيق ان صفات الواجب سبحانه عين ذاته تعالى كما عرفت
لكن الدليل الذي سماه المحشي حجة قاطعة وبينة ساطعة لا يدل على عينية صفة العلم ايضا فضلا عن عينية جميع الصفات

قوله يلزم اجتماع المثلين قال بعض الاعاظم لا احد ان يتوجه عليه بالنقض لان مقدمات البيان بعد التسليم الانتفاض عما يبتنى عليه استحالة اجتماع المثلين يستلزم عدم علم الجزئيات على وجه جزئي فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها يلزم اجتماع المثلين لا محالة يقول عبده المعتصم بحبله المتين انه قوله بعد التسليم اشعارا الى انه لا احد ان يمنع على تقدير كون علم الصورة الذهنية حصوليا وان كانا متحدين بالذات لزوم اجتماع المثلين المستحيل مستندا بانه عبارة عن اجتماع امرين متشاركين في الماهية النوعية في محل واحد يستحيل منه اجتماعهما بحيث يرتفع الامتياز بينهما كما صرح به المحشي في موضع آخر والتمايز بين المتحدين ذاتا لا يتوقف على اختلاف المحل شخصا فحسب بل المحل الواحد في ازمنة متعددة او زمان واحد يوجب تعدد التشخصات باعتبار الجهات كالهيولى وفي قوله والاغماض اشارة الى ان ما يبتنى عليه استحالته من ارتفاع الامان عن حكم الحس على تقدير جوازه

قال الشارح ولا يلزم اجتماع المثلين الخ هذا دليل مشهور للفلاسفة على ان علم النفس بصفاتها حضوري وتقريره انه لو كان علم النفس بصفاتها بحصول صورها فيها لزم اجتماع المثلين المستحيل وهو عبارة عن وجود فردين من نوع واحد في محل واحد في زمان واحد بحيث يرتفع الامتياز بينهما وذلك لانه لو حصلت صفة النفس في النفس يقوم فردان من نوع واحد في محل واحد في زمان واحد عين الصفة وصورتها في النفس اذ ليس بينهما امتياز اصلا لان الامتياز بين فردين اما بحسب الماهية او بحسب المحل او بحسب الزمان والكل ههنا منتف واورد عليه بوجوه منها ما سيذكره المحشي وسيجيء الرد عليه ان شاء الله ومنها انه منقوض بما اذا تصورنا ماهيات الصفات اذ تصور الماهيات انما يكون بالتجريد والتعرية فلا بد من حصول صورها وتشخصها بالتشخص الذهني فيلزم قيام المثلين بمحل واحد واجيب عنه بان الكلام في الصفات الجزئية فلو حصلت صورها يلزم الاستحالة قطعا لتعذر الامتياز بخلاف تصور ماهيات الصفات اذ لا يلزم ح لا قيام المثلين مع تغاير الهويات اذ الصور هويات ظلية والصفات نفسها هويات اصلية ومنها انه لو فرض ان علم النفس بصفاتها علم حصولي فلا شك ان الصور الحاصلة منها في النفس موجودة بوجود ظلي ذهني وتلك الصفات نفسها موجودة بوجود اصلي خارجي فصورها تكون مغايرة لها في نحو الوجود فتكون الصفات وصورها متغايرة بالتشخص فيتحقق الامتياز بين الصفة الموجودة في النفس بالوجود الاصلي وبين تلك الصفة الموجودة فيها بالوجود الظلي فلا يرتفع الامتياز بينهما في نفس الامر وهذا الايراد في غاية المتانة

قوله اشعارا الى انه الخ يعني انا لا نسلم انه يلزم فيما نحن فيه اجتماع المثلين المستحيل **فان قلت** ان الاختلاف الموجب للاثنينية والتغاير انما يكون باحد الانحاء الثلثة الاول اختلاف الماهية والثاني اختلاف المحل والثالث اختلاف الزمان ولا اختلاف ههنا بالانحاء المذكورة اصلا اذ الذهن الذي هو المحل واحد وكذا ماهية الحال وكذا الزمان واحد **قلت** حصر الاختلاف الموجب للاثنينية والتغاير في الانحاء الثلثة المذكورة ممنوع بل ههنا نحو آخر من الاختلاف يوجب التمايز وهو اختلاف استعداد المحل فانهم حكموا بان الصورة الجسمية ماهية واحدة

يجوز ان يكون السواد المحسوس مع احد سوادات كثيرة ليس محل ينبغي ان يبتني عليه لانا لا نجد بأساً في الارتفاع المذكور
لان الحس قد يغلط كثيراً كما هو المقرر في مقره فاذا جاز اشتباه او ما يحس كيف ان الجسم يغمس في الصبغ فيعلوه كدرة
ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة وليس ذلك الا لتضاعف افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان مجتمعتان والسواد كهبتان والحلوكة
سوادان فهذا بعينه اجتماع المثلين فليتأمل واما التقريب فهو على تقدير حصول الاشياء بانفسها المعلم الجزئي بما هو جزئي

ومنها الهيولى لانه واحد وقد قامت بها افراد الجسميات في زمان مع احدية الجسمية المائية والنارية وغيرها وانما جوزنا ذلك لان
استعدادات المحل مع ماهيتها فمن جهة استعداد الهيولى للصورة الجسمية المائية يحصل فيها صورة ممتازة عن الصور الاخرى ومن جهة استعدادها
للصورة الجسمية النارية تحصل هذه الصورة ممتازة كذلك اذا كان كذلك فيجوز مثل ذلك في الصورة وصورة الصورة الجسمية فلا يلزم
اجتماع المثلين المستحيل اعني ما به يرتفع الامتياز بين الشخصين بحسب المحل الماهية والزمان بجهة استعداد المحل لان الامتياز بحسب
استعداد المحل حاصل وفيه ان مجرد اختلاف استعداد المحل لا يمكن ان يكون منشأ للامتياز والتغاير اصلا ولما الامتياز بين افراد
الصورة الجسمية الحالة في الهيولى فهو بعلة الصور النوعية المختلفة بكل واحد منها وذلك لانهم صرحوا بان آثار الاجسام
متخالفة بالضرورة فمنها ما يقتضي الحرارة والصعود الى الفوق مثلا ومنها ما يقتضي البرودة والهبوط الى السفل فلا بد لها
من علة ولا يمكن ان يكون تلك العلة هي الجسمية المشتركة لاشتراكها في جميع الاجسام ولا الهيولى لانها قابلة محضة فاعلم
ان امر مقارن للجسم سوى الصورة الجسمية والهيولى وهي الصور النوعية فمنشأ امتياز افراد الصورة الجسمية عندهم
ليس الا الصور النوعية واستعداد المحل وان كان مختلفا لكن المستعد من حيث هو مستعد لا يتصور منه التحصيل والفعلية اصلا
قوله لجواز ان يكون الخ اعلم انهم اختلفوا في جواز اجتماع المثلين فجوزه بعضهم ومنعه الاكثرون اما المجوزون فاستدلوا على ما ذهبوا اليه
بان الجسم يغمس في الصبغ فيعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة وليس ذلك الا لتضاعف افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان
اجتمعا والسواد كهبتان اجتمعا والحلوكة سوادان اجتمعا فثبت اجتماع المثلين وفيه ان كل واحد من مراتب السواد والصفات الشديدة
والضعيفة انواع من اللون متخالفة بالحقيقة وانما الاشتراك في مراتب السواد في عارض مقول عليها بالتشكيك
والحاصل ان مراتب الكيف المختلفة بالشدة والضعف حقائق متخالفة كما تقرر عند المشائية وليس الشديد مركبا من الكيف
الضعيفة فليس الحلوكة سوادين ولا السواد كهبتين ولا الكهبة كدرتين والى هذا اشار المحشي بقوله فليتأمل واستدل المانعون
الاول انه لو جاز اجتماع المثلين لارتفع الامان عن الحس فلا يجوز ان يكون الشيء الواحد المحسوس اشياء كثيرة وهذا بين البطلان
ورد بانا لا نجد في ارتفاع الامان عن الحس بأسا فان الحس قد يغلط كثيرا فانه يرى الشيء البعيد صغيرا واشجار الشط منكوسة
والعنبة في الماء بقدر الاجاص والراكب في السفينة يرى الساحل متحركا الى غير ذلك واجاب عنه استاذ الاستاذ
جدي قدس سره بان تجويز ارتفاع الامان عن الحس مما يبطل كثيرا من الاحكام واما الاغلاط المذكورة
لوقوع اغلاط الحس فلها اسباب مذكورة في علم المرايا والمناظر ولا شك ان تلك الاسباب منتفية فيما نحن فيه

بسلمین قال بعض الافاضل لاحد ان یتوجه علیه بالنقض لان مقدمات البیان بعد التسلیم الاتی انما تمس علیه استحالة اجتماع المثلین یستلزم عدم علم الجزئیات علی وجه جزئی فانه علی تقدیر حصول الاشیاء بانفسها اجتماع المثلین لا محالة یقول عبد المعتصم بحبله المتین انه فی قوله بعد التسلیم اشعارا الی انه لاحد ان یمنع علی تقدیر علم الصورة الذهنیة حصولیا وان کانا متحدین بالذات لزوم اجتماع المثلین المستحیل مستندا بانه عبارة عن اجتماع امرین متشارکین فی الماهیة النوعیة فی محل واحد یستحیل منه اجتماعهما بحیث یرتفع الامتیاز بینهما کما صرح به المحشی فی موضع آخر والتمایز بین المتحدین ذاتا لا یتوقف علی اختلاف المحل شخصا فحسب بل المحل الواحد فی ازمنة متعددة او زمان واحد یوجب تعدد التشخصات باعتبار الجهات کالهیولی وفی قوله والاغماض اشارة الی ان ما یبتنی علیه استحالته من ارتفاع الامان عن حکم الحس علی تقدیر جوازه

قال الشارح ولا یلزم اجتماع المثلین الخ هذا دلیل مشهور للفلاسفة علی ان علم النفس بصفاتها حضوری وتقریره انه لو کان علم النفس بصفاتها بحصول صورها فیها لزم اجتماع المثلین المستحیل وهو عبارة عن وجود فردین من نوع واحد فی محل واحد فی زمان واحد بحیث یرتفع الامتیاز بینهما وذلک لانه لو حصلت صفة النفس فی النفس یقوم فردان من نوع واحد فی محل واحد فی زمان واحد ای الصفة وصورتها فی النفس ولیس بینهما امتیاز اصلا لان الامتیاز بین فردین اما بحسب الماهیة او بحسب المحل او بحسب الزمان وکل ها هنا منتف وقد اورد علیه بوجوه منها ما سیذکر المحشی وسیجیء ردها علیه ان شاء الله ومنها انه منقوض بما اذا تصور ماهیات الصفات اذ تصور الماهیات انما یکون بالتجرید والتعریة فلا بد من حصول صورها وتشخصها بالتشخص الذهنی فیلزم قیام المثلین بمحل واحد واجیب عنه بان الکلام فی الصفات الجزئیة فلو حصلت صورتها یلزم الاستحالة قطعا لفقد الامتیاز بخلاف تصور ماهیات الصفات اذ لا یلزم حینئذ الا قیام المثلین مع تغایر الهویات اذ الصور هویات ظلیة والصفات انفسها هویات اصلیة ومنها انه لو فرض ان علم النفس بصفاتها علم حصولی فلا شک ان الصور الحاصلة منها فی النفس موجودة بوجود ظلی ذهنی وتلک الصفات انفسها موجودة بوجود اصلی خارجی فصورها تکون مغایرة لها فی نحو الوجود فتکون الصفات وصورها متغایرة بالتشخص فیتحقق الامتیاز بین الصفة الموجودة فی النفس بالوجود الاصلی وبین تلک الصفة الموجودة فیها بالوجود الظلی فلا یرتفع الامتیاز بینهما فی نفس الامر وهذا الایراد فی غایة المتانة

قوله اشعارا الی انه الخ یعنی انا لا نسلم انه یلزم فیما نحن فیه اجتماع المثلین المستحیل **فان قلت** ان الاختلاف الموجب للاثنینیة والتغایر انما یکون باحد الانحاء الثلثة الاول اختلاف الماهیة والثانی اختلاف المحل والثالث اختلاف الزمان ولا اختلاف ههنا بالانحاء المذکورة اصلا اذ الذهن الذی هو المحل واحد وکذا ماهیة الحال وکذا الزمان واحد **قلت** حصر الاختلاف الموجب للاثنینیة والتغایر فی الانحاء الثلثة المذکورة ممنوع بل ههنا نحو آخر من الاختلاف یوجب التمایز وهو اختلاف استعداد المحل فانهم حکموا بان الصورة الجسمیة ماهیة واحدة

ایجاب بان یکون السواد المحسوس احد اسوادات کثیرة لیس محل فینبغی ان یبتنی علیه لانا لا نجد باسا فی الارتفاع المذکور
اذ الحس قد یغلط کثیرا کما هو المقرر فی مقره فادعاء استحالته ادعاء محض کیف ان الجسم تغمس فی الصبغ فیصبغ کدرة
ثم کهبة ثم سواد ثم حلوک ولیس ذلک الا لتضاعف افراد السواد المطلق علیه فالکهبة کدرتان اجتمعا والسواد کهبتان والحلوک
سوادان وهذا بعینه اجتماع المثلین فلیتامل هذا ما تقرر لنا من محواه علی تقدیر حصول الاشارة بنفسها الی المحل الجزئی بالجزئی

وحصل الهیولی الجزء واحد وقد قامت بها افراد جسمیات فی زمان واحد کجسمیة المار والنار وغیرهما وانما جوزنا ذلک لان
استعدادات المحل مهما یقتضی من جهة استعداد الهیولی للصورة المعینة الایة تحصل فیه الصورة ممتازة عن الصورة الاخری ومن جهة استعدادها
للصورة المعینة الناریة تحصل فیه الصورة ممتازة کذلک اذا کان کذلک فیجوز مثل ذلک فی الصورة وصورة الصورة بعینه فلا یلزم
اجتماع المثلین المستحیل اعنی ما یرتفع الامتیاز بین الشخصین بحسب المحل الماهیة والزمان فجهة استعداد المحل اذ الامتیاز حینئذ
باستعداد المحل حاصل قوله فیه ان مجرد اختلاف استعداد المحل لا یمکن ان یکون منشأ للامتیاز والتغایر بینهما ولنا الامتیاز بین افراد
الصورة الجسمیة الحالة فی الهیولی فهو بواسطة الصورة النوعیة المختصة بکل واحد منها وذلک لانهم صرحوا بان آثار الاجسام
متخالفة بالضرورة فمنها ما یقتضی الحرارة والصعود الی الفوق مثلا ومنها ما یقتضی البرودة والهبوط الی السفل فلا بد لها
من علة ولا یمکن ان یکون تلک العلة هی الجسمیة المشترکة لاشتراکها فی جمیع الاجسام ولا الهیولی لانها قابلة محضة فالعلة
اذن امر مغایر للجسم سوی الصورة الجسمیة والهیولی وهی الصورة النوعیة فمنشأ امتیاز افراد الصورة الجسمیة عندهم
لیس الا الصور النوعیة واستعداد المحل وان کان مختلفا لکن لم یعتد من حیث هو مستعد لا یتصور منه التحصیل والفعلیة اصلا
قوله لجواز ان یکون الخ اعلم انهم اختلفوا فی جواز اجتماع المثلین فجوزه بعضهم ومنعه الاکثرون اما المجوزون فاستدلوا علی ما ذهبوا الیه
بان الجسم یغمس فی الصبغ فیعلوه کدرة ثم کهبة ثم سواد ثم حلوک ولیس ذلک الا لتضاعف افراد السواد المطلق علیه فالکهبة کدرتان
اجتمعا والسواد کهبتان اجتمعا والحلوک سوادان اجتمعا فثبت اجتماع المثلین وفیه ان کل واحد من مراتب السواد المتفاوتة بالشدة
والضعف انواع من اللون متخالفة بالحقیقة وانما الاشتراک فی مراتب السواد فی عارض معقول علیها بالتشکیک
والحاصل ان مراتب الکیف المختلفة بالشدة والضعف حقائق متخالفة کما تقرر عند المشائیة ولیس الشدید مرکبا من المراتب
الضعیفة فلیس الحلوک سوادان مع لا السواد کهبتان مع لا الکهبة کدرتان والی هذا اشار المحشی بقوله فلیتامل واستدل المانعون بوجوه
الاول انه لو جاز اجتماع المثلین لارتفع الامان عن الحس فانه یجوز ان یکون الشیء الواحد المحسوس اشیاء کثیرة وهذا هو البطلان
ورد بانا لا نجد فی ارتفاع الامان عن الحس باسا فان الحس قد یغلط کثیرا فانه یری الشیء البعید صغیرا واشجار الشط منکوسة
والعنبة فی الماء بقدر الاجاص والراکب فی السفینة یری الساحل متحرکا الی غیر ذلک واجاب عنه استاذ الاستاذ
جدی قدس سره بان تجویز ارتفاع الامان عن الحس ما یبطل کثیرا من الاحکام واما الامثلة المذکورة
لم تروع اغلاط الحس فلها اسباب مذکورة فی علم المرایا والمناظر ولا شک ان تلک الاسباب منتفیة فیما نحن فیه

ان يحصل هو بنفسه وشخصه مقارنا بالعوارض الخارجية في الذهن

ولعل الحق انه لا يلزم الاستحالة المذكورة فيما نحن فيه اذ صفات النفس ليست مما نالة الحس الثاني انه يجب
اجتماعهما في محل مع عدم تمايزهما بالذات بالعوارض ايضا اذ الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمهما من الصفات النفسية مشتركة
ايضا فلا امتياز بينهما اصلا فلا اثنينية فلا تماثل فانه فرع الاثنينية واورد عليه بان عدم التمايز في نفس الامر ممنوع لجواز تمايزهما
عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة دون المحل وعدم التمايز عندنا غير ممتنع لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا محذور
فيه بان عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته عدم العلم بالاثنينية واجاب العلامة التفتازاني في شرح المقاصد بان
ما ذكر على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز في نفس الامر لا عند العقل فقط الثالث انه لو جاز اجتماع المثلين فاذا فرضنا
اجتماع سوادين مثلا في محل فيجوز ان يصير ان ينتفي عنه احدهما مع بقاء الآخر فاذا انتفى عن المحل احد المثلين فيجوز اتصاف ذلك المحل
بضد المثل المنتفي لان زوال احد الضدين عن المحل مصحح لاتصافه بالضد الآخر وذلك الضد ضد للمثل الثاني فيلزم اجتماع السواد
مع ضده وذلك محال واورد عليه بانه مبني على جواز خلو المحل عن احد المثلين مع جواز ان يكون المثلان المجتمعان في المحل لازمين له
فلا يجوز خلوه عنهما وايضا مبني على ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده الا يجوز ان يكون الشيء خاليا عن الشيء الذي هو المثل الزائل
وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين هكذا وقع القيل والقال والحق ان اجتماع المثلين بحيث يرتفع الامتياز
بينهما بالكلية في نفس الامر مستحيل اذ التمايز مساوق للوجود فلا يصح رفع الامتياز بين الشيئين في نفس الامر
الا اذا صح وجود الشيئين بوجود واحد وهذا غير معقول لان الوجود معنى مصدري يختلف باختلاف المضافات اليه فتامل

قوله ان يحصل هو بنفسه الخ حصول الجزئي الخارجي بنفسه وشخصه مقارنا بالعوارض الخارجية في الذهن مذهب جمهور الحكماء وقد نص
عليه الشيخ في كتبه كالشفاء والاشارات وغيرهما وقد سبق منا نقل بعض تلك العبارات ولا يخفى على المتامل فيها ان مذهبهم
ان الاشخاص الخارجية تحصل في الذهن بتشخصها والعوارض اللازمة لها لكن في الاحساس يحصل في الحواس الظاهرة التجريد عن
نفس المادة مع شرط حضورها عند الحس ووقوع نسبة وضعية وفي التخيل مع غيبوبة حاملها التجريد عن المادة وعن وقوع نسبة وضعية
بخلاف سائر العوارض وبالجملة الموجود في الذهن نفس الهوية الخارجية وهذا المذهب وان كان مختار جمهور الفلاسفة
لكنه لا يصح على تقدير كون مصداق الوجود المصدري نفس الماهية كما هو التحقيق اذ على تقدير حصولها في الذهن كانت حين
هي في الذهن مصداقا للوجود الخارجي فتكون بما هي موجودة ذهنية موجودة خارجية فتكون بما هي ليست في الاعيان واقعة
في الاعيان وهذا صريح الاستحالة والحق ان علم الجزئي بما هو جزئي حصولي البتة فاما ان يكون نفس ذاته بما هي في الخارج
مرتسمة في الذهن فتكون ذاته بما هي حاصلة في الذهن واقعة في الاعيان او لا يكون ذاته بما هي موجودة في الاعيان حاصلة في الذهن
بل بعد تعريها عن الوجود الخارجي لما كان التعري عن الوجود الخارجي مساوقا للتعري عن التشخص فلا يكفي حصولها مع التعري عن الوجود
الخارجي في علم الجزئي بما هو جزئي وقد كان الكلام في علمه بما هو كذلك لا يقال الوجود في الذهن عبارة عن الحلول فيه كما يجيء فانما يلزم

بانه يمكن ان يقال ايضا ان افادة علمه بما هو كذلك بل غاية الامر اجتماع المثلين الذي ادعيتم باستحالته لاجتماع الشخص الذهني مع الخارجي
بعينه مع الخارجيين المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد بهما هو النفس ولا يفضي الى انكار علم الجزئي بما هو
جزئي فانهم استدلوا على حصول الاشياء بانفسها في الذهن

ومصداق الحلول نفس ذات الحال بلا زيادة امر وانضمام حيثية فلو حصل الجزئي الحقيقي من الجوهر في الذهن كان نفسه
مصداقا للحلول فيكون فيه بنفس ذاته مصداقا للافتقار الى الموضوع فيكون محتاجا الى الموضوع حيثما كان فيكون جوهرا في الخارج
ايضا محتاجا الى الموضوع ومفتقرا اليه فلا يكون جوهرا ايضا فيكون بما هو في الاعيان لا في الاعيان ايضا بل يحصل في الذهن مع تعريه
في الخارج لا بدان يكون له ماهية مشتركة بين الموجود الخارجي والموجود الذهني لاستحالة ان يكون الموجود الخارجي والموجود الذهني
واحدا بالعدد ولو حصل الجزئي بما هو جزئي في الذهن فظاهر انه لا يرتفع عن الخارج بحصوله فيه بل بقي في الخارج فلا بد ان يكون
له حقيقة مشتركة بين الموجود الخارجي والموجود الذهني مع ان وجوده وتشخصه عين ماهيته فلا ماهية له مشتركة يحتمل وجودين
وتشخصين وما قيل ان عينية التشخص للشيء لا ينافي وجوده في الذهن لانه لا يجب ان يتشخص بتشخص يحصل من قبل وجوده في الموجود
فلا يستحيل ان يكون لشيء واحد تشخصان احدهما خارجي والآخر ذهني اذا التشخص الخارجي مميز له عن الاشخاص الخارجية طرا وعن الاشخاص
الذهنية الحاصلة له من الامر المغاير له كذلك الشيء وتشخصه الذهني الحاصل له عند وجوده في الذهن مميز عن تشخصاته الذهنية
الاخر الحاصلة له بالنسبة الى الاذهان الاخر فان التشخص الخارجي بمنزلة الكلي بالنسبة الى التشخصات الذهنية غاية الامر انه ليس
بكلي في الاصطلاح فلا يخفى سخافته لان تعدد وجود الشيء الواحد مع بداهة بطلانه صرح به الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء
ومع ذلك لو جاز وجود التشخص العيني الذي هو وجوده وتشخصه بعينه في الذهن فلا محيص عن لزوم كون التشخص الخارجي من الجوهر
عين حصوله في الذهن وقيامه به قائما بنفسه غير حاصل فيه اليس لما كان مصداق الحلول نفس ذات الحال مع المساوقة
بين الحلول في الذهن وبين التشخص الذهني ضروري فيكون التشخص الذهني بنفس ذاته مصداقا للحلول في الذهن فافهم
قوله اذ الكلي تمام الخ لا يخفى ان كون الكلي تماما عن افادة علم الجزئي بما هو جزئي لا يستلزم حصول الجزئي في الذهن بنفسه
وتشخصه متقارنا بالعوارض الخارجية بل يجوز ان يكون حقيقة الجزئي حاصلة في الذهن مع تشخص مماثل للتشخص الخارجي
وهذا القدر يكفي في علمه على الوجه الجزئي فهو حاصل في الذهن مع التعري عن الوجود الخارجي الا ان هذا لا يصح على تقدير عينية الوجود فافهم
قوله وهل هذا الا اجتماع المثلين الخ قال بعض المحققين قدس سره ان محل صور الجزئيات القوى الجسمانية وهي منقسمة بانقسام
موضوعاتها فصورة جزئي يحصل في جزء من القوة وصورة جزئي آخر في جزء آخر منها فلا اجتماع واما الجزئيات
المجردة وان كان محلها النفس لكن علمها ليس على وجه الجزئية انما يدرك ماهياتها دون اشخاصها فلا مثلين هناك
اقول لا وجه لاختصاص جزء بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة جزئي آخر وهذا ظاهر جدا
قوله فانهم استدلوا الخ اعلم انهم استدلوا على حصول الاشياء بانفسها في الذهن بوجهين الاول ان الاول الوجود الذهني لو تمت لدلت

على ان الحاصل في الذهن نفس الشي لا شبحه ومثاله فانها تدل على ان تحقق العلم لا بد ان يكون حاصلا عنه لا شبحا مباينا
فلا بد من حصول نفس الشي في الذهن اذ الحكم على شبح المغاير له بالماهية لا يتعدى منه اليه فلا بد من تمثل نفس الشي في الذهن
ويتعقب عليه ما افاده العلامة مد ظله بانه اما ان يكون الحكم على الشخص العيني او على صورته الذهنية وعلى التقديرين لا يدل
الدليل المذكور على اثبات الوجود الذهني على حصول الاشياء بانفسها في الذهن اما على التقدير الاول فلانه على هذا التقدير
يكون الحكم على الهوية العينية فلو وجب وجود المحكوم عليه في القضايا الموجبة وجب وجود الهوية العينية ولم يكف وجود صورتها
الذهنية لصدق الحكم سواء كانت الصورة الذهنية مشاركة لها في الماهية او مغايرة لها فيها اذ على هذا التقدير لا يكون وجود
شخص من الماهية كافيا في صدق الحكم على شخص آخر منها فان وجود عمرو لا يكفي لصدق الحكم على زيد فعلى هذا التقدير لا يكون
القول بالوجود الذهني مجديا اصلا ولا يثبت حصول الاشياء بانفسها في الذهن واما على التقدير الثاني فلانه لما تعدى الحكم من الصورة
الموجودة بالوجود الظلي منها الى الهوية العينية مع كونها مغايرة لها بوجودها وتشخصها وان كانت مشاركة لها في الماهية فلم لا
يتعدى الحكم على شبح منه الى ذلك الشي فالتغاير بحسب الوجود والتشخص فقط والتغاير بحسب الوجود والتشخص والماهية جميعا سيان
في امتناع التعدي او في جوازه والحق عدم الامتناع عن التعدي في الكشف المرآتي على انه لما تعدى الحكم على الوجه الحاصل من الشي بعينه بكنهه
كما يحكم على المتحيز بانه منقسم الى ... من معنى المتحيز الى الجسم فلا مانع من تعدي الحكم من شبح الشي الى ذلك الشي
الثاني ان شبح الشي يكون مباينا له بحسب الشبح والمباين لا يكون منشأ لانكشاف المباين الآخر وهذا يقتضي ان يكون ... اما اولا
فلانه ان كان المراد بعدم كون المباين منشأ لانكشاف بعض الآخر ان الكاشف يجب ان يكون مساويا للمكشوف في الحقيقة
مع بقائها بحسب الماهية فهو مصادرة على المطلوب وان كان الغرض منه ان الكاشف للشي يجب ان يكون متحدا معه
ففيه ان الحاصل من الشي في الذهن لا يمكن ان يكون هو نفسه بعينه كما عرفت واما ثانيا فلانهم ذهبوا الى ان وجه الشي
المباين له بحسب الحقيقة ربما يكون كاشفا له فلما جاز ان يكون وجهه الحاصل في الذهن كاشفا له فلم لا يجوز ان يكون شبحه
الحاصل في الذهن كاشفا له فان قيل ان كاشف الشي لا بد ان يكون متحدا معه محمولا عليه قلنا ان الصورة الحاصلة
من الشي عند القائل بالشبح ان كانت متحدة معه بحسب الماهية فليست متحدة معه في الوجود وعند عدم التغاير فلا تكون محمولة عليه
فان الشي مع كونها كاشفة له عندهم واما ثالثا فلان الصورة الحاصلة من الشي في الذهن المتحدة معه في الماهية
لها نحوان من العلاقة مع ذلك الشي الاول انها حاكية له والثاني انها متحدة معه بحسب الماهية فلم لا يجوز ان يكون
مصداق الموجبة للانكشاف هي العلاقة الاولى فهي متحققة بين الشبح وذي الشبح ايضا فلا يكون هي الثانية فيلزم
ان يكون الصورة اي الحاصلة من الشي كاشفة له مع الاتحاد بحسب الماهية فان قيل مجموع العلاقتين ...
قلنا فلا بد من اقامة الدليل على هذا ... هذا غاية ما افاده الاستاذ العلامة مد ظله اذا عرفت هذا فاعلم
ان القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن باطل لوجوه شتى منها ما قد تقدم منا ومنها انه لو حصلت ...

للعلم بها في الذهن فاما ان يكون تلك الحقيقة الحاصلة في الذهن متشخصة ام لا لا سبيل الى الثاني اذ الوجود بدون التشخص
ممتنع وعلى الاول يلزم كون الجنس العالي متشخصا من دون ان يتنوع بفصل وهو خلاف اعتقاد الفلاسفة ومنها انه يلزم على
هذا التقدير ان يكون الجوهر عرضا في الذهن فان العلم هو المكتسب من صورة شيء مجردة عن مادته فصورة الجوهر جوهر لكن ان
صور الاعراض اعراض بناء على انحفاظ الماهيات في انحاء الوجود وظروف التقرر مع ان ماهية الجوهر في العقل موجودة لا في موضوع
واجاب عنه الشيخ في فصل العلم من الهيات الشفاء وقد نقله الشارح فيما سيأتي ولا بأس بنا ان ننقله ثم ننظر فيه انه
بل تمام الفصول قال ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية
الجواهر المعقولة فانها ماهية شانها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه الماهية هي معقولة عن امر وجوده
في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر اي ليس حد الجوهر انه
في العقل لا في موضوع بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع فان قيل العقل اليس من الاعيان
قيل المراد بالعين التي اذا حصلت فيه الجوهر صدرت عنه افعاله واحكامه والعقل كذلك ماهيتها انها كمال ما بالقوة وليست في العقل
حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمالا لما بالقوة من جهة ما هو كذا حتى يصير بها متحركة للعقل لا معنى لكون ماهيتها على هذه الصورة هو انها ماهية
تكون في الاعيان كمالا لما بالقوة واذا عقلت فان هذه الماهية تكون الآخر بهذه الصفة فانها في العقل ماهية تكون
في الاعيان كمالا لما بالقوة فليس تختلف كونها في الاعيان وكونها في العقل فانه ان كانها في حكم واحد فانها كليهما ماهية توجد في الاعيان
كمالا لما بالقوة فلو كنا قلنا ان الحركة ماهية تكون كمالا لما بالقوة في الاعيان لكل شيء يوجد فيه ثم وجدت في النفس لا كذلك كانت
الحقيقة تختلف وهذا كقول القائل ان حجر المغناطيس حقيقته انه حجر يجذب الحديد فاذا وجد مقارنا بجسمه كف الانسان لم يجذبه ووجد
مقارنا بجسمه حديد فجذبه فلم يجب ان يقال انه مختلف بالحقيقة في الكف وفي الحديد بل هو في كل منهما بصفة وحقيقة وهو انه حجر من شأنه
ان يجذب الحديد فانه اذا كان في الكف ايضا كان بهذه الصفة واذا كان عند الحديد ايضا كان بتلك الصفة فكذلك حال ماهيات الاشياء
في العقل والحركة في العقل ايضا بهذه الصفة وليس اذا كانت في العقل في موضوع فقد بطل ان يكون في العقل ليست ماهية في الاعيان
لا في موضوع فان قيل فقد قلتم ان الجوهر هو ماهية لا تكون في موضوع اصلا وقد صيرتم ماهية المعلومات في موضوع فنقول
قد قلنا انه لا يكون في موضوع في الاعيان فان قيل فقد جعلتم ماهية الجوهر انها تكون تارة عرضا وتارة جوهرا وقد منعتم هذا فنقول
انما منعنا ايضا ان يكون ماهية شيء توجد في الاعيان مرة جوهرا ومرة عرضا حتى يكون في الاعيان لا يحتاج الى موضوع وفيها يحتاج الى
موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضا اي يكون موجودة في النفس لا كجزء هذا كلامه وفيه كلام من وجوه منها
ان الشيخ نفسه معترف بان الصورة الجوهرية عرض في النفس وقد نص في سائر الفلاسفة ونص الشيخ الحكيم على ان الفرق بين العرض والصورة
ان العرض بنفس طبيعته مفتقر الى المحل والصورة بطباعها غير مفتقرة اليه انما تفتقر اليه بحسب خصوصية تلحقها فلو كانت الصورة الجوهرية
عرضا في النفس كانت بنفس طبيعتها واصل حقيقتها مفتقرة الى موضوع مطلق فكيف تكون جوهرا بحسب حقيقتها

بانا نحكم على اشياء لا وجود لها في الخارج باحكام ايجابية صادقة وذلك لا يمكن الا بعد وجود تلك الاشياء اذ ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له واذ ليس في الخارج فهو في الذهن

واذا افتقرت طبيعتها المرسلة الى موضوع مطلق استحال ان يوجد ماهيتها الا في موضوع فلا يوجد فرد من افرادها قائما بنفسه فلا يكون جوهرا اصلا **ومنها** ان الصورة الجوهرية العقلية حالة في الذهن بلا ريب وقد صرحوا بان الحال في العرض والصورة والمحل في المادة والموضوع ووجود الصورة الذهنية في الذهن ليس من قبيل وجود الصورة في المادة كما لا يخفى بل هو من قبيل وجود العرض في الموضوع فهي عرض في الذهن فيكون محتاجة بماهيتها الى الموضوع لانهم قد صرحوا بان الحلول في الموضوع لا يتصور بدون الافتقار الذاتي فلم تبق جوهرا فيبطل القول بحصول الاشياء في الذهن بانفسها او يبطل قولهم ان الحلول في الموضوع لا يتصور بدون الحاجة الذاتية **ومنها** انهم استدلوا على وجود الهيولى في جميع الاجسام بعد اثباتها في الاجسام القابلة للانفصال الكلي بان طبيعة الصورة الجسمية طبيعة واحدة نوعية فلا يخلو اما ان تكون غنية عن الهيولى فلا تكون حالة فيها اصلا مع انه قد ثبت حلولها في المادة في بعض الاجسام اي الاجسام القابلة للانفصال الكلي او تكون مفتقرة اليها فلا توجد بدون حلولها فنقول لا يخلو اما ان يكون للماهية الانسانية مثلا غنية عن الموضوع او مفتقرة اليه على الاول لا يمكن ان تكون تلك الحقيقة حالة في الذهن وعلى الثاني لا يمكن ان تكون قائمة بنفسها في الخارج ايضا فتكون ماهية عرضية لا جوهرية **فان قلت** للماهية الانسانية مثلا بجوهرها طبعا ما غنية عن المحل بمرتبة بأسرها الا انها قد عرضها خصوص حال احوجها الى موضوع **قلت** لما جاز ان يعرضها خصوص حال احوجها الى موضوع وهو الذهن مع بقاء طبيعتها غنية عنه فلم لا يجوز ان يعرضها خصوص حال احوجها الى موضوع ما في الخارج مع انهم قد اتفقوا على امتناعه **فان قلت** اذا لم يكن الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها بل باشباحها وامثالها فقد بطل العلم بكنه الشيء لانه عبارة عن حصول نفس ذات الشيء في العالم **قلت** العلم بكنه الشيء عبارة عن انكشاف ذات الشيء للعالم وانكشاف ذات الشيء يجوز ان يكون بشبح حاصل منه في الذهن فتامل

قوله بانا نحكم آه اعلم انهم استدلوا على وجود الاشياء في الذهن بوجوه عديدة اوثقها انا نتصور الاشياء التي لا وجود لها في الخارج ونحكم عليها احكاما ايجابية صادقة فلا بد من ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة اذ ثبوت الشيء للشيء يقتضي ثبوت المثبت له واذ ليس في الخارج فهو في الذهن واعلم ان هذا الدليل كما يدل على ثبوت الوجود الذهني كذلك يدل على حصول الاشياء بانفسها في الذهن لكن قد عرفت ان هذا الدليل لا يدل على حصول الاشياء بانفسها في الذهن اصلا وانما دلالته على ثبوت نفس الوجود الذهني فللمتكلمين فيه كلام من وجوه **الاول** انه لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا او باردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه مثلا لان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها **واجاب عنه** السيد المحقق قدس سره الشريف في حواشي شرح التجريد القديم بان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وغيرهما لكنها موجودة بوجود ظلي وكون المحل موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني

وكذا اتصافه بها مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي وتلخيص هذا الجواب منع المقدمة القائلة ان معنى الاتصاف
بصفة قيام ما فيها بحالها مطلقا سواء كانت الصفة موجودة بوجود ظلي او لا ونفي كون القيام بحسب الوجود الظلي مقتضيا
مستلزما لكون المحل متصفا بذلك القائم ولا شك ان هذا المنع حاسم لمادة الشبهة مطلقا سواء تشبث الخصم بلوازم الماهية
او الصفات المعدومات وتعيين ان المقتضي لاي شيء من هذا الوجود الخارجي او نفس الصفة بدون اعتبار مطلق الوجود كما في
المعدومات ولوازم الماهية ليس مما يلزم في الجواب فالتعرض لكون المقتضي للاتصاف هو الوجود العيني لايرادهم الموجودات في
تقرير الشبهة حيث قالوا يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا لان ذلك اراد الجواب لكنه لنظر اراد الجواب لكن المنع فلا يرد ما قال
العلامة القوشجي في شرح التجريد ان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج
كالحرارة والبرودة وامثالها ولا يقطع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهية كالزوجية والفردية وبصفات المعدومات
كالامتناع وامثاله بان يقال لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا
ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع
لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال اتصاف محل الزوجية بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني كما ان تعاندها
مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينا لامثالها من اللوازم وكذا الكلام في الامتناع وامثاله
اذ لا يمكن ان يقال ان كون محل الامتناع موصوفا به من احكامها المتعلقة بالوجود العيني اذ لا يتصور له وجود عيني
وتحقيق المقام ان المشتقات على نحوين الاول المشتق الذي مبدؤه وصف انضمامي كالاسود والثاني المشتق الذي
مبدؤه وصف انتزاعي ولا شك ان صدق النحو الثاني منه على شيء ليس بمنوط بقيام مبدئه به اذ لا قيام لمبدئه بموصوفه
حقيقة واما صدق النحو الاول منه على شيء فانه منوط بقيام مبدأ الاشتقاق فصدق مطلق المشتق على شيء غير مستلزم
لقيام مبدأ الاشتقاق بل انما ذلك في صدق النحو الاول فالزوج ليس ما حصل فيه الزوجية او ما قامت به الزوجية
بل هو ما يعبر عنه بجفت فلا يلزم من قيام الزوجية بالذهن حصولها فيه صدق الزوج على الذهن مع كون القيام عبارة
عن الاختصاص الناعت مسلم لكن ليس كل قيام مناطا للصدق اي صدق كان بل المشتق من المبادي الانتزاعية
انما مناط صدقه كون موصوفه بحيث يصح ان ينتزع عنه تلك المبادي نعم يصدق على الذهن بحصول الزوجية فيه ذو زوجية
بمعنى انه محلها لا بمعنى انه زوج منقسم بمتساويين لانه ليس مصحح انتزاع الزوجية وقياس عدم لزوم صدق الزوج على الذهن
من حصول الزوجية فيه وقيامها به على عدم لزوم صدق الاسود والابيض على الجسم من قيام السواد والبياض قياس
مع الفارق لان الاسود والابيض مشتقان من مبدأين انضماميين فمناط صدقهما على الشيء قيام ذينك المبدأين
بخلاف الزوج فافهم واجاب العلامة القوشجي بانه فرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشيء في الذهن
لا يوجب اتصافه به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه

ما نافي الوجوب اتصاف شيء بشيء بقيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية وقد تباع
واشباهها انما هي حالة فيه قائمة به فلم توجب اتصاف الذهن بها وانما كانت توجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة
به وليس كذلك ومن عليه ما قال الاستاد العلامة قدس سره ان المحصلات للماهيات العرضية كماهية الحرارة والبرودة وغيرهما اذا وجدت
في النفس فلا يخلو اما ان يكون وجودها فيه على نحو وجود الشيء في الزمان والمكان فلا يكون الذهن محلا لها بل تكون قائمة بنفسها فتصير جواهر
مع ان انقلاب الاعراض جواهر ليس باهون من انقلاب الجواهر اعراضا او يكون على نحو وجود العرض في الموضوع فلا يخفى انه
لا تفرقة بين وجود الاعراض في الذهن وبين وجود الجواهر فيه بان يكون وجود الاعراض على نحو وجودها في الموضوعات ووجود
الجواهر فيه على نحو وجود الشيء في الزمان والمكان فقد بطل ما ظنه من ان حصول الاشياء في الذهن كحصول الاشياء في الزمان
والمكان ومع ذلك لو سلم ان وجود الجواهر في الذهن على نحو حصول الاشياء في الزمان والمكان فلا مجال للقول بان وجود الاعراض
ايضا في الذهن على نحو وجودها في الزمان والمكان فلا يندفع بما ذكره الاشكال الوارد على الوجود الذهني اذ الحرارة والبرودة
وغيرهما لكونها اعراضا لا يمكن ان يكون وجودها في الذهن على نحو وجود الاشياء في الزمان والمكان بل لا محالة تكون على نحو وجود العرض
في الموضوع فيتوجه الاشكال واجاب الشارح في حواشي شرح المواقف بان منشأ الاتصاف هو ان يكون وجود الوصف من حيث
هو من قبيل وجود الشيء لغيره ووجود الحال في الذهن من حيث هو من قبيل وجود الشيء لنفسه وان كان من حيث انه مقترن
بالعوارض من قبيل وجود الشيء لغيره هذا ما قاله وفيه نظر اما اولا فلما افاده بعض المحققين قدس سره انه لا شك ان الصورة القائمة
بالذهن حال فيه ومن البديهيات ان حلول الفرد مما لا يمكن بدون حلول الطبيعة فلا بد من حلول الطبيعة حين حلول الفرد
فاذا كانت الطبيعة والفرد كلاهما حالين فوجودهما الرابطي لوجود المحل ومنسوب اليه فقد عرض لوجودهما الانتساب ذاته الوجود
الرابطي ووجود الشيء للشيء ونفي الشيء وقد جعل هو الوجود الرابطي منشأ الاتصاف فيلزم اتصاف الذهن بطبيعة الحرارة وشخصها
كليهما نعم الذهن يمكن له ان يلاحظ وجود الحال لنفسه من دون اعتبار اضافته الى المحل لكن هذه الملاحظة لا تمكن في الاتصاف بالقيام
الخارجي ولا يغير الاتصاف واما ثانيا فلانه ان اراد بكون مناط الاتصاف وجود الوصف من حيث هو لغيره ان مناط الاتصاف
ان يكون الوصف مجردا عن التشخص موجودا لغيره فذلك بظاهر انه لا معنى لوجود الماهية المجردة على انه لو صح ذلك للزم عدم قيام
الحرارة في الخارج بجسم اتصافه بها اذ ليس الموجود له ماهيتها المجردة وان اراد ان مناط الاتصاف هو وجود طبيعة الوصف
او وجود فرد منها لغيره فذلك متحقق في وجود الحرارة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية ايضا فلا وجه لعدم الاتصاف و
ان اراد ان مناط الاتصاف ان يكون الوصف طبيعة نوعية فمسلم لكن لا يخفى ان الحرارة طبيعة نوعية سواء وجدت في الخارج او في الذهن
فلا يكفي ذلك في عدم لزوم اتصاف الذهن ان حلت فيه واجاب السيد الشيرازي في حواشي الهيات الشفاء وغيره من كتبه بان النفس مع تجردها
الذهنية وهي ليست بقائمة بها حالة فيها بل هي موجودة بانفسها في عالم آخر ما عدا النفس فلا يرد النقض من جهة لزوم انطباع الكبير في الصغير
ومن جهة لزوم اتصاف الذهن بما لا يمكن اتصافه به كالحرارة والحركة والعدالة والشجاعة الا من غير ذلك قال الراحل ان هذه الصور

وتوجه نقضا على من اثبت للمدركات الحسية والخيالية المدركة على الوجه الجزئي سوى هذا الوجود المادي من انفصل وتمثيل الكائنات
الفاسدة وجودا آخر صوريا مجردا عن المادة هذا كلامه وانت تعلم ما فيه اما اولا فلان القول بكون النفس مبدعة لتلك الصور قول
بكون النفس عاملة لها مع الخيالية بفاعلة باتفاق الفلاسفة ولا عند هذا القائل ايضا واما ثانيا فلانه يلزم على هذا التقدير قيام صور
الاعراض بانفسها عند العلم بها واما ثالثا فلانه لا يخلو اما ان يكون تلك الصور القائمة بانفسها الموجودة في ذلك العالم قديمة او
حادثة والاول باطل لحدوث النفس الاولى وعلى الثاني يلزم حدوث جواهر لا تحصى بلا مادة وهو خلاف ما تقرر عند الحكماء
الاشكال الثاني ما قال الامام الرازي في شرح الاشارات ان حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي صيرورتها
مستديرة وحارة وهذا الاشكال كما ان الاول وقد **اجاب المحقق** الطوسي في شرح الاشارات بان الاستدارة ان كانت جزئية كانت
ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير
المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديرا وان كانت كلية لم تكن ذات وضع ولا تقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة
فانها لا تقتضي كون محلها حارا الا اذا كان الحال هي بعينها والمحل جسما خاليا عن ضدها من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من
ان يكون صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما او قوة جسمانية ان تجعلها حارة فضلا عن ان تجعل المدرك الذي
ذلك المحل آلة له حارا **ولا يخفى** ان هذا الكلام من امثال المحقق الطوسي عجيب غاية العجب **واعترض عليه** تارة بانه يلزم
كون القوة المدركة مستديرا ومستقيما معا حيث تتصور الاستدارة والاستقامة معا **فان قلت** يجوز ان يحصل الاستدارة
في جزء من القوة والاستقامة في جزء آخر منها **قلت** لا وجه لاختصاص جزء بحصول الاستدارة فيه وجزء آخر بحصول الاستقامة فيه
وتارة بما قال المحشي في المحاكمات ان السؤال لو وجه في الكليتين يلزم ان يكون النفس مستديرة ومستقيمة معا اذ ليس
معنى المستقيم والمستدير الا ما فيه الاستقامة والاستدارة وقد وجدتا في النفس وتغير الحرارة اذ حصلت في النفس فكيف لا يكون
قائمة بها وكيف لا يجوز حصول هذه الحرارة فيها **قال** الفاضل ميرزا جان في حواشي المحاكمات ليس مقصود المحقق الطوسي
بادوه الايراد بل ليس كلامه الا في خصوص تقرير الامام حيث اورد كون العاقل مستديرا او مستقيما ولا يخفى ما فيه فافهم **واجاب** الشريف في
المحاكمات بان المستدير ما فيه استدارة خارجية اي عين الاستدارة وكذا المستقيم ما فيه استقامة خارجية اي عين الاستقامة
لا ما فيه صورة الاستدارة والاستقامة فلا يلزم ان يكون مستديرا او مستقيما وكذا الحار ما فيه عين الحرارة لا صورتها فصورة الحرارة
وان شاركت الحرارة الخارجية في الماهية الا ان الحار ليس ما فيه الحرارة مطلقا بل ما فيه الحرارة الخارجية ومرجع هذا الجواب الى الجواب
المشهور المذكور سابقا وقد عرفت ما له وما عليه فتذكر **الاشكال الثالث** ان حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في الذهن
غير معقول فكيف يجوز عاقل ان يحصل في ذهنه افلاك عظيمة وكواكب رفيعة وجبال شاهقة وصحارى واسعة مع اشجارها
وتلالها ودوابها وكل ذلك على الوجه الجزئي المانع من الاشتراك اذ يلزم على ذلك انطباع الكبير في الصغير ولقد تصدى العلماء
الاعلام لدفع هذا الاشكال فما قال المحقق الطوسي مع المحشي في دفعه فقد علمناك في ما سبق مع ما له وما عليه فلا حاجة الى ان نعيده

واما ما قال الآخرون فاستمع حاله واعلم انه قد اجاب الصدر المعاصر للمحقق الدواني بان الحاصل في الخيال من الجبل صورة
كبيرة نسبته اليه فالمقدار الحاصل في الخيال من الجبل ولا يقدر شيئا اذ المقدار ههنا كيف لا كم والحاصل ان الحاصل في ذهننا
من الجبل الكبير ثلث صور صورة الجبل و المقدار الكبير ونسبته اليه فلا جرم نفهم جبلا له مقدار كبير وهذا المفهوم مطابق للجبل الموجود
اذا وجد في الخارج كان بعينه فلا يلزم حلول حال كبير في المحل الصغير ولا ان لا يكون الكبير مدركا واما المقدار للجبل من
قبل محله اعني الخيال فذلك امر آخر يدرك بملاحظة اخرى واورد عليه المحقق الدواني بانه اذا كان المقدار ههنا
كيفا لا كما يلزم ان لا يكون الكم مدركا بالذات فان المدرك بالذات هي الصورة وليست هي كما كما زعم واجاب عنه
معاصره بان هذه الصورة كم بحسب الوجود الخارجي وكيف بحسب الوجود الذهني فان اراد بقوله لا يكون الكم مدركا بالذات انه
لا يكون مدركا بالذات حال كونه كما فنسلم ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الكم مدركا بالذات الا ترى ان النائم ليس مستيقظا حال
كونه نائما ولا يلزم منه ان لا يكون النائم مستيقظا وان اراد ان الكم لا يكون مدركا بالذات اصلا فممنوع اذ هذه الصورة المدركة بالذات
كم اذا وجدت في الخارج ورده المحقق بان تبدل الماهية بحسب اختلاف الوجود وهم وكيف يكون ذلك الوجود عارض للعارض
سواء كان لاحقا او سابقا لا يبدل ماهية المعروض ثم اذا كان الامر كما تخيله لم يكن الموجود الذهني والموجود الخارجي امرا واحدا
ومن الظاهر المكشوف ان دليل الوجود الذهني انما يدل على حصول الاشياء بانفسها في الذهن لا على حصول شيء مخالف لها في الحقيقة
فهذا بالحقيقة قول بالشبح والمثال ثم لو صح هذا الجواب لم يحتج الى ما ارتكبه من ان الحاصل في الخيال ثلث صور بل يكفي في الجواب
ان يقال الحاصل في الذهن هو الجبل المتقدر بالمقدار المعين بحيث لو وجد في الخارج لكنه في الذهن كيف لا كم فلا يلزم حلول الكبير حال كونه كبيرا
في الصغير على انه اذا جاز كون الكيف صورة علمية للكم مع تباينهما بحسب الجنس العالي فلان يجوز كون المقدار الصغير الحاصل
في الذهن صورة علمية للمقدار الكبير اولى فانهما متساويان في الماهية بخلاف الكم والكيف اذ لا اشتراك بينهما في شيء من الذاتيات
اصلا فيقال على سياق ما ذكره ان اريد انه يلزم حلول الكبير حال كونه كبيرا في الصغير فهو ممنوع لانه حال حلوله في الخيال صغير وان كان
في الخارج كبيرا وان اريد انه يلزم حلول الكبير حال صغره فيه فهو ليس بمستحيل ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الكبير مدركا بالذات لان
هذه الصورة المدركة بالذات كبيرة اذا وجدت في الخارج ثم اورد عليه المحقق بانا لا نسلم ان الحاصل في خيالنا من الجبل الكبير صور
فانا اذا راجعنا الى وجداننا لم نجد الا امرا واحدا امكننا تحليله الى هذه الامور الثلثة ثم كيف تحصل في الخيال صورة المقدار
غير مخلوط بالجبل حتى يدرك بعده نسبته الى محله ثم المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كليا بل مقدارا معينا مساويا
لمقدار الجبل فيعود المحذور وهو حصول الكبير في الصغير قال الصدر المعاصر لو كان الحاصل في اذهاننا من الامور الثلثة
صورة واحدة لما جاز زوال العلم ببعض مع بقاء العلم ببعض منها وليس كذلك لا اختفاء في ان كون العلم بحصول الصورة
لا بالاضافة مثلا ليس وجدانيا بل هو نظري غريق في النظرية فكيف يكون وجدانيا ان العلم بثلثة اشياء كل منها متعلقة
اخرى صورة واحدة ولاني انه لا يلزم من ادراك شيء ادراك جميع صفاته حتى يلزم من ادراك الصور المثالية ادراك

مما لطته بالخيال ولانا ان الدعوى المدلول عليها بقوله المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كليا فيكون مشخصا
مساويا للمقدار الجبل مما لا ينبغي ان يتفوه به عاقل اذ من البين انه لا يلزم من نفي كلية المقدار الحاصل في الخيال مساواته
مقدار الجبل وان الحاصل في محل يمكن ان لا يكون اعظم منه وتعقب عليه المحشي بانه ان اراد انه لو كان الحاصل في الخيال
صورة واحدة لم يجز بقاء العلم ببعض مع زوال العلم ببعض آخر فانه لم يجز ذلك بعد تحليل المتخيلة تلك الصورة الى التفاصيل
فالملازمة ممنوعة اذ عند التحليل صور ثلث كما صرح به وان اراد انه لم يجز ذلك قبل التحليل فبطلان التالي ممنوع اذ بقاء البعض مع زوال
البعض لا محالة يكون بعد تمييز البعض عن البعض وذلك ليس من الخيال وحده بل من قوة اخرى من شانها التحليل والتمييز وكيف
يتوهم ان البصر مثلا يستعد لمثل هذا التحليل وكون العلم بحصول الصورة لا بالاضافة لا ينافي ما ذكرنا من انا لا نجد الا امرا واحدا يمكننا تحليله
فان ذلك لا يستلزم كونه بحصول الصورة ولا كونه باضافة بل هو صحيح على التقديرين ثم لم اذكر ان الحاصل في الذهن صورة واحدة بل
انما ذكرت انا لا نجد الا امرا واحدا وهذا صادق على اي تقدير من التقديرين وذلك ظاهر لا ستر فيه بل ذلك انما يرد على من حكم
بان الحاصل في ذهننا من الجبل ثلث صور من غير دليل ولا تنبيه فان ادعى البداهة او الوجدان بطريق آخر ورد عليه ان كون
العلم بحصول الصورة نظري غريق في النظرية فكيف يكون ما جعلتها وجدانيا وبديهيا بطريق آخر ان لم ادعى ان الجبل ثلث صور
فان استنده الى دليل فليأت به حتى ينظر فيه ثم لا يخفى ان الحس انما ينال الجبل المخصوص من غير ان التفاصيل الذي ذكرناها كيف
يحصل في البصر صورة الجبل على حدة وصورة المقدار على حدة وصورة النسبة على حدة وليت شعري اي وجدان يصدق ذلك واي
دليل او تنبيه يهدي اليه هذا كلامه ومنها الاشياء ان الموجودات الخارجية لا تحصل باعيانها في الاعيان كما عرفت بل انما يحصل
المحاكية لها سواء كانت متحدة معها بالماهية كما ذهب اليه القائلون بحصول الاشياء بانفسها في الاذهان او متغايرة اياها
بحسب الذات كما هو مذهب القائلين بحصول الاشياء باشباحها ولا استحالة في حصول الماهيات مع بعض العوارض المادية الذي
انما الاستحالة في حصول اعيان الاجسام فيما دونها من الامكنة والظروف فمنشأ الاشكال قياس الوجود الذهني على الوجود الخارجي
وهذا مراد من قال ان الموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم الاشكال الرابع انه يلزم اجتماع المتضادين
اذا حصل مفهوم سواد في الذهن ولزم اجتماع النقيضين اذا حصل مفهوم وسلبه في الذهن كمفهوم الكتابة وسلبها واجيب بان التضاد من خواص
الموجودات العينية دون الصور الذهنية وحصول مفهوم الكتابة وحصول سلبها ليس اجتماع النقيضين انما اجتماع النقيضين صدق الكتابة
وسلبها الخامس انه يلزم على هذا اجتماع المثلين ويجيء جوابه مع رد ما عليه السادس ان الذهن موجود في الاعيان فالاشياء
المرتسمة فيه تكون موجودة في الاعيان لان الموجود في الموجود في شيء موجود في ذلك الشيء وقد عرفت فيما سبق ان هذه شبهة نشأت من مقايسة الذهن
على الظروف المكانية السابع ان المستحيلات العقلية نحو شريك الباري مما يقوم مقامه متميز عند العقل مع انه لا وجود لها في
خارجا لكونها مستحيلة لذواتها وقد استصعبه بعض ناظري كلام الشارح وقال هذا الاشكال لا ينحل بامثال الانظار والافكار بل
العقل عاجز عنه والحق ان هذا الاشكال ليس بشيء لان شريك الباري مما يقوم مقامه مفهوم مصداق له المصدق فلاحظ

وهذا الدليل لو تم لدل على حصول الجزئي بما هو جزئي في الذهن بحيث ان خلاصة الدليل فيه التغير بان الحكم عليه بما هو كذا
بالاحكام الايجابية صادقة مختصة به نحو زيد يسود له فلا بد من الوجود واذ ليس في الخارج فهو في الذهن مع وجود المغاير حقيقة او
اعتبارا لا يكفي لصدق الموجبة والا لكفى لصدق قضية زيد قائم مثلا وجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي آخر كعمرو وغيره فلا بد من
حصوله ووجوده من حيث انه متشخص بالعوارض الخارجية ومكتنف باللواحق الحسية في الذهن

من الوجود وهو ليس متميز ولا موجود ولا متصور ولا متقرر واما مفهومه فهو ممكن موجود في الذهن ومتميز عنده ولا يحكم عليه بالاستحالة والامتناع
فان قلت لا يكفي وجود المفهوم للحكم بالامتناع اذ المفهوم ليس بمحكوم عليه بالامتناع لكونه ممكنا موجودا في الذهن **قلت**
الاستحالة والامتناع عبارة عن تأكد العدم ومعناه انتفاء الممتنع في نفس الامر فقولنا شريك الباري ممتنع مثلا معناه ان شريك الباري
ليس موجودا بالضرورة فهذا الحكم وان كان ايجابيا في بادي اللحاظ لكنه سلبي في الحقيقة ولذا لا يستدعي وجود الموضوع فالعقل يتصور مفاهيم
الممتنعات ويجعلها مرآة لتلك الحقائق الباطلة ويسلب عنها الوجود فمرجع القضية القائلة شريك الباري ممتنع
ان هذا العنوان لا صدق له فافهم وتثبت لقد وقع نوع من الاطناب في هذا الباب والله الموفق للصدق والصواب
قوله وهذا الدليل لو تم الخ **اقول** قد عرفت ان الدليل لو تم فلا يدل على انحفاظ الماهيات ذهنا وخارجا فضلا عن ان يدل على حصول الشخص الخارجي بعينه في الذهن
قوله ووجود المغاير الخ **فيه** انه لا يخلو اما ان يكون الحكم في مثال هذه القضايا على الشخص العيني او على صورته الذهنية على الاول يكون
الحكم على الهوية الخارجية فلا بد من وجودها في الخارج او وجود المحكوم عليه حسب القضايا الموجبة الصادقة مع ان زيدا الذي يولد
معدوم في الخارج ليس موجودا فيه حالا وعلى الثاني قد يكفي لصدق القضية الموجبة وجود المغاير مع هويته اذ الصورة الموجودة بالوجود الظلي
مغايرة للهوية العينية وجودا وتشخصا قطعا وان كانت مشاركة لها في الماهية **اللهم الا ان يقال** يكفي لصدق القضية الخارجية
وجود الموضوع في احد الازمنة الثلثة فاذا حكم على زيد مثلا بانه يولد فانما يجب وجوده فيما يستقبل من الزمان فتامل
قوله والا لكفى الخ **فيه** انه انما لا يكفي لصدق قضية زيد قائم مثلا وجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي آخر كعمرو مثلا لان الجزئي الآخر ليس محاكيا له
والعلاقة التي توجب الكشف انما هي المحاكاة وظاهر ان صورة زيد محاكية له بخلاف عمرو فانه ليس محاكيا له اصلا وان كان مشاركا له حسب الماهية
قوله فلا بد من حصوله ووجوده الخ **قال** الصدر المعاصر للمحقق الدواني لان التشخصات متنافية فكيف يجوز اجتماع اثنين منها في شخص
واحد وايضا لو اجتمعا فيه لزم ان يكون هذا الشخص متشخصا بتشخصين افراد الماهية مع كل تشخص متشخص آخر وايضا لو اجتمعت التشخصات الخارجية والذهنية
في شخص واحد فلا يخلو اما ان يكون لكل من الطائفتين مدخل في التشخص اولا فان كان الاول كان تشخصه بكليهما فكيف يكون قبل التجرد
وبعده متشخصا واحدا وعلى الثاني لا يكون ما فرض مشخصا مشخصا له ثم انه لو كان الحاصل في الخيال من الشخص الخارجي نفسه بتشخصه فهو
ذاتياته محفوظة هناك فان كان الشخص الخارجي جسما كان ما منه في الخيال ايضا جسما ولزم من حلوله في الخيال تداخل الاجسام
واعترض عليه المحقق الدواني بانه ان اراد بتنافي التشخصات الخارجية والذهنية انه لا يجوز ان يكون شيء واحد موجودا واحدا متشخصا
بتشخصين خارجيين او تشخصين ذهنيين فمسلم لكن لا يلزم اجتماع التشخصين المذكورين فان التشخص الخارجي ليس متشخصا بالتشخص

وليس العلم زائدا على هذا القدر والجواب بانا لا نسلم المماثلة المستحيلة بين التشخص الذهني المكتنف بالعوارض الذهنية

وجوده في الذهن الا ترى ان التشخص الخارجي موجود في جميع الصور الخيالية الحاصلة في الخيالات من ذلك الشخص بل تشخصه في كل
خيال باعتبار قيامه بذلك الخيال ان الخيال مباين للتشخص الخارجي بناء على التشخص الذهني بمعنى ان التشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي لا بحسب
الخيال الموجود الكلي فهم وهنا لما اعترف به من ان المدرك من زيد هو صورة انسان مكتنفة بمقدار وشكل ووضع وعوارض اخرى
تشخص بها زيد كذلك في الخارج بوجوده الظلي ثم انه لما اعترف بان المدرك من زيد هو صورة الانسان المكتنفة بالعوارض المشخصة لزيد فيكون
مشخصاته الخارجية حاصلة في الخيال فقد اجتمع فيه التشخص الخارجي الموجود في الذهن مع التشخص الذهني لكن التشخص الخارجي ليس تشخصا له
باعتبار وجوده الذهني **ومن ههنا** علم اندفاع ما توهم من انه لو اجتمعا فيه يلزم ان يكون للشخص تشخصان وذلك لان الصورة الحاصلة
في الخيال لها اعتباران احدهما ان توخذ من حيث انها زيد وتجرد عن المشخصات المكتنفة بحسب حلولها في الخيال المعين وهو بهذا الاعتبار
شخص من الانسان متشخص بالتشخصات المخصصة له وثانيهما ان تعتبر من حيث انها صورة معينة حالة في خيال معين فهي بهذا الاعتبار تشخص
من العلم قائم بذلك الخيال تشخصه من هذه الحيثية بسبب قيامه بخيال معين كما ان صورة الانسان اذا حصلت في العقل فهي من حيث التجرد
عن المشخصات الذهنية حقيقة الانسان من حيث الكليات تلك المشخصات بها علم شخصي قائم بنفس شخصية فكما ان تلك الصورة كلية
باعتبار كونها انسانا وجزئية باعتبار كونها مشخصا كذلك الصورة الخيالية لزيد متشخصة باعتبار كونها زيدا بالتشخصات الخارجية وباعتبار كونها
علما قائما بالتشخصات الذهنية وكذا اندفاع ما ذكره من انه لو اجتمع المشخصات الذهنية والخارجية في شخص واحد فان كان لكل
واحد من الطائفتين مدخل في تشخصه كان تشخصه بكليهما وان لم يكن لم يكن ما فرض مشخصا مشخصا وذلك لان
المشخصات الخارجية كافية في تحصيل التشخص الخارجي وغير كافية في تشخص الصورة الذهنية كيف لا والمشخصات
الخارجية محفوظة في جميع الصور القائمة بالخيالات المعينة ثم لكل منها تشخص خاص بحسب قيامها بالخيال المتشخص
لا يقال فلم يكون المدرك من زيد كليا لصدقه على الصور الجزئية الخيالية القائمة بتلك الخيالات لانا نقول الذي وقع
في موضعان الكلية عبارة عن تجويز العقل مطابقة الصورة الواحدة للكثرة مما هي ظل لها وههنا الامر بالعكس وكذا
اندفاع ما ذكره رابعا من لزوم تداخل الاجسام وذلك لان التداخل الممتنع في الاجسام هو اجتماعها في الخارج بحيث لا يكون
بينهما امتياز وضعي وليس ههنا جسمان مجتمعان بل جسم واحد قد وجد في الخارج بمشخصات خارجية ثم حصل في الذهن وانضم اليها
في هذا الوجود مشخص ذهني فاين جسمان مجتمعان حتى يحصل التداخل على ان التداخل انما يتصور في الوجود الخارجي وليست الصور
الخيالية موجودة في الخارج ولو لا ذلك لامتنع تصور جسمين معا للزوم التداخل على ما توهمه والحق ان حصول التشخص الخارجي في الذهن
من حيث انه متشخص بالعوارض الخارجية ومكتنف باللواحق العينية محال لما قد عرفت استحالته مما قدمناه مفصلا فلا حاجة الى ان نعيده

قوله وليس العلم زائدا الخ اقول هذه المقدمة لغو لا طائل تحتها في هذا المقام كما لا يخفى على المتامل

قوله والجواب الخ اقول محصل هذا الجواب ان حصول التشخص الخارجي في الذهن من حيث كونه مكتنفا بالعوارض الخارجية

والتشخص الخارجي المتشخص بالتشخصات الخارجية او الشخصين الخارجيين اللذين تشخص احدهما مغاير لتشخص الآخر لتحقق التمايز
بينهما كما بين الخطين او السطحين المتماثلين في الانحناء والاستقامة الحالين في سطح واحد او جسم كذلك بناء على
ما تقرر في الحكمة من ان المحل هو الكل لا البعض دون البعض لانهما من حيث انهما ممتدان
في جهة محل لاحدهما ومن حيث انهما ممتدان في جهة اخرى
محل للآخر مشترك كما اشرنا اليه سابقا فافهم

والتشخصات العينية مسلم لكن لا نم لزوم اجتماع المثلين اذ قد تحقق ان التشخص انما يحصل بنحو الوجود والمحل
فهو ليس مشخصا بل من امارات التشخص ومن لوازمه فالتشخص الخارجي اذا حصل في الذهن فقد تخلف نحو وجوده فلا بد ان يتشخص
بتشخص آخر مغاير للتشخص الاول في هذا النحو من الوجود والحاصل ان الوجود الخارجي لما كان مغايرا للوجود الذهني فلا بد ان يكون
التشخص الحاصل له في هذا النحو من الوجود مغايرا للتشخص الحاصل له في النحو الآخر منه على ان التشخص الخارجي ليس مشخصا للتشخص
باعتبار وجوده في الذهن لان التشخصات الخارجية غير كافية في تشخص الشخص الذهني كيف ولم التشخصات الخارجية محفوظة
في جميع الصور الذهنية القائمة بالاذهان المعينة ثم لكل تشخص منها تشخص خاص بحسب قيامه بالذهن الشخصي فالتشخص الخارجي
مع تشخصه الخارجي يحصل في الذهن بالوجود الظلي ويتشخص بتشخص آخر فقد اجتمع التشخص الخارجي الموجود في الذهن مع التشخص الذهني
لكن هذا ليس اجتماع المثلين وانما يلزم اجتماع المثلين لو كان التشخص الخارجي مشخصا للتشخص باعتبار وجوده الذهني
ايضا وهو ليس كذلك واما التشخصان الخارجيان فلا ايضا لان كلا منهما ممتاز عن الآخر بتشخصها فلا يلزم اجتماع المثلين اصلا
قوله كما بين الخطين آه **اقول** هذا التنظير ليس في محله اذ امتياز الخطين الحالين في سطح او السطحين الحالين في جسم واحد
انما هو من جهة اختلاف السطح والجسم بالحيثيتين المختلفتين فمنشأ اختلاف الحال ههنا اختلاف المحل بالجهات والحيثيات بخلاف
ما نحن فيه اذ اختلاف الاشخاص انما هو بتشخصاتها ولا مدخل لاختلاف جهات المحل وحيثياته في امتيازها واختلافها اصلا فافهم
قوله بناء على ما تقرر في الحكمة آه وذلك لان السطح الذي هو محل الخطين والجسم الذي هو محل السطحين متصل لا جزء فيه بالفعل اصلا
قوله لانهما من حيث انهما آه يعني ان السطح والجسم من حيث امتدادهما في جهة محل لاحدهما ومن حيث امتدادهما
في جهة اخرى محل للآخر فلا يرد انه حين حلول الخطين المستقيمين او المستديرين المتماثلين في الانحناء الحالين في سطح واحد
او السطحين كذلك الحالين في جسم واحد يلزم اجتماع المثلين لان الامتياز بين الخطين والسطحين بواسطة تغاير المحل بالحيثية حاصل
قوله مشتركا **اقول** قد عرفت مما تلونا عليك ان هذا الجواب غير مشترك اذ محصله كما عرفناك ان التشخصين سواء كان
احدهما ذهنيا والآخر خارجيا او كلاهما خارجيين ممتازان بتشخصيهما فلا يلزم اجتماع المثلين ولا يخفى ان هذا الجواب غير جار
في العلم المتعلق بالصورة الذهنية لان الصورة الذهنية والعلم المتعلق بها متحدان ذاتا واعتبارا فلا اختلاف هناك بالتشخص
اصلا نعم لو كان محصل الجواب ان التشخصين ممتازان باعتبار اختلاف جهات المحل واستعداداته لكان للاشتراك وجه

قوله علم حصولي والا لزم اجتماع المثلين قوله فعلم حصولي اذ تمام الماهية مستحيل من جهة التعقل الكلية والصورة الشخصية الذهنية قوله على تقدير كونه علما اما على تقدير كونه غير العلم فليس من هذا القبيل

قال الشارح واما العلم المتعلق الخ قال مد ظله في حواشي شرح التهذيب الشيء من حيث العوارض الذهنية علم حصولي لكونه صورة للاعتبار الاول يعني الشيء من حيث هو هو وعلم حضوري بنفس العلم ومعلوم بالعلم الحضوري لكونه صفة قائمة بالنفس وعلمها بذاتها وصفاتها حضوري كما بين في محله موجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه لكون اتصاف الذهن بها اتصافا انضماميا وهو يستدعي وجود الشيئين في الخارج وهكذا قال في حواشي شرح المواقف ويعترض عليه اولا بانا لا نسلم ترتب الآثار الخارجية على الصورة الذهنية المكتنفة بالعوارض الذهنية كيف والشيء المقترن بالعوارض الذهنية فرد من افراد ماهية المعلوم فآثاره هي نفس آثار الماهية ومن الظاهر انها لا تترتب عليها آثار ماهية النار مثلا الاحراق والحرارة واليبوسة وغيرها فهي غير مترتبة على الصورة النارية الموجودة في الذهن المكتنفة بالعوارض الذهنية واجاب عنه بعض المحققين قدس سره بان صورة النار مثلا تحصل للنفس عالمة في الخارج وهو اثر خارجي نعم لا يترتب عليها آثار ماهية النار التي هي معلومها وانت تعلم ان ترتب هذا الاثر على الصورة النارية الحاصلة في الذهن غير مسلم الا عند من يقول ان الصورة الحاصلة منشأ للانكشاف وهذا مع كونه خلاف التحقيق خلاف مذهب الشارح ايضا والحق انه ان اراد بكون الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية موجودة في الخارج انها موجودة خارج المشاعر فلا يخفى بطلانه وان اراد معنى آخر حتى يشمل الموجود في الذهن ايضا فالاستدلال عليه لعله لا طائل تحته وثانيا بان كون الصورة صفة انضمامية للنفس لا يستلزم كونها موجودة خارجية اذ يتصور الاتصاف الانضمامي بان يكون الموصوف الذهن والصفة هي الصورة الموجودة في ذلك الذهن وثالثا ان ما قال على تقدير تمامه يستلزم كون الشيء من حيث هو هو ايضا موجودا خارجيا مع انه صرح بكونه موجودا ذهنيا وجه الاستلزام ان الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية صفة قائمة بالنفس فلا بد ان يكون الماهية من حيث هي هي ايضا صفة قائمة به اذ حلول الفرد يستلزم حلول الطبيعة فيلزم ان يكون معلوم العلم الحصولي ايضا امرا موجودا في الخارج فتأمل

قوله والا لزم آه قد عرفت ما فيه فتذكر قال الشارح واما العلم المتعلق آه قد صرح مد ظله في حواشي شرح التهذيب وحواشي شرح المواقف بان المعلوم بالذات في العلم الحصولي الشيء من حيث هو هو لا الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية لكونها علما حصوليا ولا العين الخارجي بل هو معلوم بالعلم الحصولي بالعرض لتحقق العلم عند انتفائه وهو صفة ذات اضافة لا بد لها من معلوم وبالجملة الصورة الحاصلة في الذهن من حيث قيامها بالذهن واكتنافها بالعوارض الذهنية علم حضوري ومن حيث انها هي مع قطع النظر عن القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية معلوم فالفرق بين العلم والمعلوم بالاعتبار ولا يخفى ما فيه اما اولا فلما عرفت فيما سبق ان الحاصل في الذهن بلا اعتبار المعتبر وفرض الفارض شيء واحد ثم العقل بضرب من التحليل يحلله الى الماهية والتشخص ليس هناك موجودان الماهية من حيث هي هي والتشخص فلا يصح ان يكون هو العلم

بل حالة او ماهية تحصل عقيب الانكشافات الصريحة تجري بالعوارض اللتي هيئة كما سيأتي قوله وبهذا حصل الفرق بين الاشياء بانها هي من اطلاق لفظ
التصديق على الجزء الاخير للقضية من الحكم على الجزء الاول من اطلاق التصديق على القضية على المفهوم العقلي المركب على رأي الامام فتغاير
الا على تعين وقوع النسبة والمفهوم العقلي المركب من حيث الانكشاف علم وتصديق وبدونه معلوم وجزء اخير قضية

والمعلوم معا او مصداق المتقابلين لا يمكن ان يكون متحدا بل يجب ان يكون مصداقهما متغايرا ولما التغاير الذي هو
بين مصداقيهما فهو تغاير بعد تحقق المصداق ومن ههنا ظهر ان ما اشتهر في افواههم وتلقاه الشارح بالقبول ان العلم
الحصولي والمعلوم متغايران بالاعتبار في مرتبة المصداق لا يصح بناء على ما ذهبوا اليه اما ثانيا فلانه يلزم على هذا التقدير
ان لا يتعلق العلم بالشخص اصلا اذ المعلوم هو الشيء من حيث هو هو والثاني ظاهر البطلان ويمكن ان يقال المراد بالشيء من حيث هو هو
ما يشمل الهوية ايضا الا ان هذا انما يصح على تقدير حصول الجزئي الخارجي بنفسه في الذهن فانهم وارتقب كلاما مستوفى
قوله بل حالة او ماهية الخ اعلم انه قد ذهب طائفة منهم المحقق الطوسي وغيره الى ان التصديق كيفية غير ادراكية تلحق
عقيب الادراك وتبعهم الشارح في هذا الشرح كما ستبين واستدلوا على ما ذهبوا اليه اولا بانه اذا زال ادراك وحصل بعده ادراك
آخر يزيل الالتفات الاول بداهة وههنا اذا التفتنا الى قضية وشككنا فيها ثم حصل لنا التصديق وزال الشك لا يتغير الالتفات
الاول فعلم انه ليس بادراك والجواب ان النسبة حين كونها مشكوكة او مذعنة معلومة بنحوين من الادراك الاول التخييل وهذا الادراك في
الشك فلا ادمان من الاول لا يتغير بتغير الثاني وبقاؤه يبقي الالتفات واستحالة تعلق العلمين بالنسبة الواحدة موقوف على
كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة وثانيا انا كثيرا ما نذعن القضايا اثر ما نشك فيها فلا نزيد على ادراكنا الحاصل حين الشك
ادراك آخر بل حالة اخرى يعبر عنها بالتصديق وفيه انه ان اريد انه لا يزيد ادراك آخر اصلا كما هو ظاهر كلامهم فهو اول النزاع بل هذا الادراك
التام بالنسبة ونزوال الادراك التردي وان اريد انه لا يزيد صورة اخرى فمسلم لكن لا نسلم منه ان لا يكون التصديق علما بل
انما يدل هذا الدليل على ان التصديق ليس عبارة عن الصورة الحاصلة لا على ان التصديق ليس بعلم فالحق ان التصديق
كيفية ادراكية كالتصور بل هو اقوى مراتب الانكشاف والتصور من جنسها فكيف يذهب وهم عاقل الى انه ليس بادراك
وبعضهم استدلوا على كون التصديق كيفية غير ادراكية بقول الشيخ في الاشارات العلم اما تصور ساذج او تصور معه تصديق
وانت تعلم انه يمكن ان يقال يعني كلامه ان من المعلومات ما يعلم تصورا ساذجا ومنها ما يعلم بعلمين التصور والتصديق
هي اخرها المصدقة ولم يتعرض الشيخ لتقسيم العلم في الاشارات لعله انما لم يتعرض لشهرة ان العلم منقسم الى التصور والتصديق
مستغنى عنه وغرضه في الاشارات ليس الا ان المعلوم لا يتعلق التصديق الا مع التصور والتصور قد يتعلق بدونه وهذا كله
كلامه في الاشارات على ما قيل يلزم التدافع بين ما قال في الاشارات وبين ما قال في النجاة كل معرفة وعلم فهو اما تصور او تصديق
وايضا قال في ابتداء الفصل الاول من المقالة الاولى من الفن الخامس من الجملة الاولى من كتاب الشفاء لما كان العلم المكتسب
بالفكر والحاصل بغير اكتساب فكري قسمين احدهما التصديق والاخر التصور وكان المكتسب بالفكر من التصديق حاصلا لنا بقياس

والمكتسب من البحث الموصل اليه احياناً وكان كما ان التصديق على مراتب فمنه يقيني يعتقد معه ثبوتاً ثانياً اما بالفعل
واما بالقوة القريبة من الفعل ان المصدق به لا يمكن ان لا يكون على ما هو عليه فان كان لا يمكن زوال هذا الاعتقاد فيسمى
باليقين وهو الذي لا يعتقد معه اعتقاد واحد والاعتقاد الثاني الذي ذكرناه غير معتقد معه بالفعل واما بالقوة القريبة من
الفعل بل هو بحيث لو عسى ان نبه عليه بطل استحكام التصديق الاول ان كان معتقداً كان جائز الزوال لا ان الاعتقاد الاول
متقرر معتقد معه بنقيضه امكان من حيث انه اقناعي ظني دون ذلك وهو الذي يعتقد الاعتقاد الاول ويكون معه اعتقاد ثان اما بالفعل
واما بالقوة القريبة من الفعل ان النقيض له امكانا وان لم يعتقد هذا فلان الذهن لا يتعرض له وهو بالحقيقة مظنون كانت القياسات
المنتجة على مراتب فمنها ما يوقع اليقين وهو البرهان ومنها ما يوقع شبه اليقين وهو اما القياس الجدلي او السوفسطي المغالطي ومنها ما يقنع
غير يقيني ظنا غالبا وهو القياس الخطابي وانما نقلنا هذا الكلام مع طوله ليظهر لك ان التصديق علم عند الشيخ وانه يتفاوت قوة وضعفا
بحدوث الانكشاف التام او مكان احتمال النقيض عقلا او مغايبته فافهم **قال الشارح** متعلقا بالنسبة الخ فيه اشارة الى ان التصديق
ليس متعلقا بالنسبة التامة الخبرية حقيقة كما هو مذهب الجمهور بل متعلق بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما كما اختاره
في هذا الشرح ونسب هذا المذهب الى الشيخ حيث قال فيما سياتي والذي لا يتعدى عنه الحق ويشهد به العقل السليم والفهم المستقيم ان الحكم
يتعلق اولا وبالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حرفي لا ينبغي
لا يصلح ان يتعلق به التصديق حال كونها كذلك ضرورة ان التصديق ليس كادراك المرآة عند ادراك المرئي وهذا هو التحقيق الذي
افاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه يذهب الطبع السليم والفهم المستقيم الا ترى ان عند تصديقك بقضية زيد قائم
مثلا يحصل لك هو الاذعان بان زيدا قائم في الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة في الواقع بل يحصل لك هذا ثانيا كيف
والنسبة من الامور الانتزاعية وكثيرا ما يحصل التصديق بقضية قبل انتزاع النسبة التي هي فيها كما يشهد به الوجدان انتهى
لا يخفى ما فيه من الوهن والسخافة اما اولا فلان كون متعلق التصديق امرا مستقلا بالمفهومية والملاحظة ليس بديهيا
ولا مبرهن عليه لان التصديق قسم من العلم كما مر تحقيقه وظاهر ان العلم كما يتعلق بالمستقل يتعلق بغير المستقل ايضا وعلى تقدير كونه
كيفية غير ادراكية الفعل كما هو مذهب الشارح استقلال متعلق التصديق ليس بينا ولا مبينا وما قيل ان الاذعان بالشيء
كالحكم عليه وبه مستلزم للتوجه اليه بالذات والنسبة معنى حرفي غير مستقل لا يمكن ان يتوجه ويلتفت اليها في تلك الحالة فكيف
يتعلق بها التصديق ففيه ان قياس التصديق على الحكم قياس مع الفارق فان الحكم يستدعي الالتفات بالذات
والتصديق لا يستدعي الا الالتفات في الجملة واما ثانيا فلانه لو سلم ان استقلال متعلق التصديق ضروري فلا نسلم
ان متعلقه الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما كما توهم بل على هذا التقدير يكون متعلقه المحكي عنه كما ذهب اليه
بعض الاعاظم قدس سره واما ثالثا فلان الحكاية بالذات انما هي النسبة الرابطة لانها هي المرآة لما هو في الواقع واما الموضوع
والمحمول فانما يعتبران لتوقف تعقل النسبة عليهما ولكونها مرآة عن حالهما فهما انما يدخلان في متعلق التصديق بالتبعية

واما رابعا فلان نسبة هذا المذهب الى الشيخ افتراء عليه بلا امتراء كما لا يخفى على من راجع كتب الشيخ واما خامسا فلان حصول التصديق بالقضية قبل انتزاع النسبة مسلم لكن على هذا التقدير يكون متعلق التصديق نفس المحكي عنه اذ ليس هناك الا صورة واحدة وهي متعلق التصديق بالذات وليس هناك صورة الموضوع ولا صورة المحمول ولا النسبة الرابطة بينهما الا بعد الانتزاع ففي هذه الصورة كما لا يتعلق التصديق بالنسبة الرابطة كذلك لا يتعلق بالموضوع والمحمول لان كون النسبة رابطة بينهما ايضا **فان قلت** منشأ انتزاع صورة الموضوع والمحمول موجود في هذه الصورة وذلك كاف في تعلق التصديق **يقال** منشأ انتزاع النسبة ايضا موجود فليكف لتعلق التصديق **وتحقيق المقام** ان متعلق التصديق بالذات ليس الا النسبة الحاكية اذ المعلوم بالذات انما هي الحكاية فهي متعلق التصديق واستقلالا متعلق التصديق ليس هو عنها ما لا ضمنا بنفسه لما المحكي عنه فهو وان كان في بعض الصور متعلقا بالذات لكن تعلق التصديق به ليس كليا كما زعم بعض الاعاظم قدس سره لانه في الاكثر معلوم بواسطة الحكاية والحكاية عنوان له ومرآة لملاحظته فهو متعلق بالعرض وكونه مقصودا بالذات لا يستلزم تعلق التصديق به فان مدار تعلق التصديق انما هو كون الشيء معلوما بالذات لا كونه مقصودا كذلك على انه لا يمكن القول بتعلق التصديق بالمحكي عنه في الكواذب اذ ليس لها محكي عنها اصلا لا في الخارج ولا في الذهن الا ان يتكلف في الكواذب بما لا يفهم

قال الشارح وبهذا حصل الفرق الخ يعني انه بما ذكر من ان للصورة الذهنية اعتبارين اعتبارها من حيث هي هي مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية واعتبارها من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية حصل الفرق بين الجزء الاخير من القضية وبين التصديق عند الحكماء القائلين ببساطة التصديق وكونه عبارة عن الحكم اذ الصورة الذهنية للنسبة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية تصديق ومن حيث نفسها مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية جزء اخير للقضية ومعلوم وكذا حصل الفرق بين التصديق على مذهب الامام وبين القضية عند من يرى العلم والمعلوم متحدين بالذات اذ المعلومات الثلثة من حيث هي هي قضية ومعلوم ومن حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية تصديق وعلم وليس الغرض ان الامام قائل بهذا النحو من الفرق بين التصديق والقضية كما يتوهم من ظاهر العبارة اذ ليس من مذهبه اتحاد العلم والمعلوم اصلا **قال** الشارح في الحاشية وذلك لما عرفت الخ هذا الايراد وان كان ظاهر الورود على كلام السيد المحقق قدس سره اذ حصول الصورة في الذهن عبارة عن الحلول فيه والقيام به وليس للصورة وجودان في الذهن يسمى احدهما بالحصول والآخر بالقيام حتى يكون الموجود باحدهما معلوما وبالآخر علما لكن يمكن ان يوجه كلامه قدس سره بان المراد بالحصول مرتبة الشيء من حيث هو هو فمراده بقوله نفس المفهومات الحاصلة في الذهن مع قطع النظر عن القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية ولا ريب ان كونها قضية عارضة لها من حيث هي حاصلة في الذهن لان مفهوم القضية من المعقولات الثانية التي تعرض الشيء من حيث هو حاصل في الذهن والعلم هو بعينه تلك المفهومات من حيث الحصول في الذهن بل من حيث القيام به والاكتناف بالعوارض الذهنية والعلم الحصولي انما هو تلك المفهومات من هذه الحيثية لا من حيث الحصول ومن هذا ظهر اندفاع ما قال في الحاشية مع انه ان اراد الخ اذ ليس العلم المفهومات من حيث الحصول بل علمها من الحيثية حصولي

قوله في الحاشية علم واحد غير مركب اذ على تقدير حصول الاشياء باشباحها يصح لا غبار عليه واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا يظهر وجهه لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب متحد مع الامر العقلي المركب في مرتبة القيام اذ فاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات فالتوجيه بان العلم من مقولة الكيف فلا انقسام اللازم للتركيب بنافيه مع ما فيه بنافيه تحول التحقيق بعيدا والتصديق عند الامام علم مركب من المعلوم المتحدة لا علم واحد بسيط فالتوجيه توجيه الكلام بما لا يرضى به قائله والقول بان تركيب احد المتحدين ما كان فما دفعة لا يوجب تركيب الآخر الا ترى ان مرتبة لا بشرط شيء وبشرط شيء متحدان مع كون احدهما بسيطة والاخرى مركبة لا يحصل له عندي لما عرفت ان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات كما تمسك به ذلك القائل في مواضع عديدة والامر لا بشرط شيء وبشرط شيء فلا نسلم بساطة احدهما وتركيب الآخر

انما العلم الحضوري العلم المتعلق بالمفهومات من حيث انها قائمة بالذهن مكتنفة بالعوارض الذهنية كما افاد بعض المحققين قدس سره **قال الشارح في الحاشية** العلم الان يقال آه **لا يخفى** ان المفهومات من حيث هي هي انما تسمى تصديقية لكونها حاصلة في الذهن فالحصول في الذهن علة لكون هذه المفهومات تصديقية قطعا فلا وجه للتمريض اصلا **قوله** هذا على تقدير آه **قال في الحاشية** لنعقد الاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا التقدير فيجوز ان يكون الشبح بسيطا وذو الشبح مركبا **اقول** ان اريد بالمعلوم في قوله لنعقد الاتحاد آه نفس الشبح من حيث هو هو مع قطع النظر عن القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية منع الملازمة في قوله فيجوز ان يكون آه عن الملازمة هذا المعنى يرد عليه ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يجوز كونهما متحدين عند اصحاب الشبح ايضا فان شبح الشيء من حيث القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية علم ومن حيث هو هو معلوم فكما لا يصح القول ببساطة العلم وتركيب المعلوم على تقدير القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن كذلك لا يصح على تقدير القول بحصول الاشياء باشباحها ايضا وان اريد به الصورة كما يدل عليه قوله فيجوز ان يكون الخ فيرد عليه اولا ان فقدان الاتحاد بين الشبح وذي الشبح وان كان صحيحا لكن الكلام ههنا في المعلوم بمعنى الشيء من حيث هو هو كما يدل عليه قوله هو الامر العقلي المركب في مرتبة القيام وقوله لا يختلف باختلاف الاعتبارات على ان سياق كلام الشارح وسياقه يدل دلالة ظاهرة على ان الكلام في العلم بمعنى الشيء من حيث هو هو وقد علمت ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يمكن ان يكونا متحدين على القول بالشبح والمثال ايضا وثانيا انه على تقدير تسليم كون الكلام في المعلوم بمعنى ذي الصورة ايضا لا يصح القول بكون العلم بسيطا مع كون المعلوم مركبا اما على تقدير القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فظاهر لا سترة فيه واما على تقدير القول بحصول الاشياء باشباحها فلان الشبح وان كان مغايرا لذي الشبح بحسب الحقيقة لكنه عبارة عن مفهوم الشيء المحاكي اياه ولا معنى لكون البسيط محاكيا للمركب اذ لا بد في العلم بالمركب من حصول اشباح اجزائه فمجموع اشباح الاجزاء علم البتة اللهم الا ان يعلم المركب بوجه اجمالي وح كما يجوز بساطة العلم وتركيب المعلوم على تقدير القول بحصول الاشياء باشباحها كذلك يجوز على تقدير القول بحصول الاشياء بانفسها ايضا كما لا يخفى على المتامل **قوله** مع ذلك آه اشارة الى ان الانقسام المنفي في الكيف هو الانقسام الى الاجزاء المقدارية كالنصف والثلث والربع وغيرها

لان الشيء الواحد الصالح لان تنتزع منه شيئان في ظرف التحليل اذا لاحظه العقل مبهما باعتبار انتزاع معنى مبهم يسمى مرتبة لا بشرط
شيء واذا لاحظه مبهما ثم محصلا باعتبار انتزاع معنى مبهم ومحصل يسمى مرتبة بشرط شيء فالاتحاد انما هو باعتبار منشأ الانتزاع ليس
باعتبار بساطة احدهما وتركيب الآخر حتى اما المفهوم الانتزاعي التعبيري لهما وان كان بسيطا ومركبا فليسا متحدين فههنا
تسمعهم يقولون ان جزئية الجنس والفصل للنوع انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعمله وما ظهر لي في هذا المقام بعون الملك العلام
هو ان مقصود المحشي رح ان المسمى بالقضية في قول السيد هو المعقولات من حيث انها امر عقلي مركب معتبر فيه الوحدة عرضا او دخولا
ومن حيث انها كثرة محضة غير ذلك ان القضية حقيقة محصلة كالاعداد والعلم المتعلق بها بهذه الحيثية علم واحد غير مركب ليس معا
متعددة عند الحصول ثم اعتبر فيها الوحدة كالعشرة اذا لم يلتفت الذهن عند انما هو الشيء الواحد من حيث انه احد ان كان في نفسه ذا اجزاء

الا الانقسام الى الاجزاء المتباينة كيف وقد صرح الشارح في حواشي شرح المواقف وغيره من المحققين ان الخلقة كيفية منقسمة الى اللون والشكل الخ
قوله لان الشيء الواحد الخ يعني انه ان اريد باتحاد المرتبتين ان منشأ انتزاعهما واحد فمسلم لان الشيء الواحد صالح لان تنتزع منه امران
اذا لاحظه العقل مبهما يسمى مرتبة لا بشرط شيء واذا لاحظه مبهما ثم محصلا يسمى مرتبة بشرط شيء كالحيوان مثلا فانه ماهية مبهمة
لا تتعين الا بتحصيل الشيء محصل فاذا اخذ من حيث هو من غير ان يقترن معه شيء آخر اي لا يؤخذ معه شيء محصل له بل يؤخذ
من حيث هو بحيث يكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين فهو الحيوان لا بشرط شيء واذا اخذ من حيث انه دخل فيه ما يعينه
ويحصله فهو الحيوان بشرط شيء لكن ليس باعتبار المنشأ احدهما بسيطا والآخر مركبا اذ لا تعدد ولا اثنينية فيه ههنا وان اريد
ان مفهوميهما الانتزاعي واحد فلا يخفى بطلانه وبساطة احدهما وتركيب الآخر ليس الا باعتبار المفهوم التعبيري الانتزاعي
قوله انما هي باعتبار لحاظ الخ وذلك لان الجنس يتحد مع الفصل ويصير احدهما عين الآخر فيحصل حقيقة واحدة وتلك الحقيقة
بعينها الجنس وبعينها الفصل وهذه الحقيقة هي حقيقة النوع فالجنس والفصل ليسا بجزأين حقيقة للنوع بل انما جزئيتهما بتعمل العقل وجزئية النوع
لا تتقوم بهما حقيقة بل انما هو ما يميز عنهما العقل عن نفس الماهية المتقررة ولذا لا يسبقانها الا في نحو من الملاحظة
قوله من حيث انها امر عقلي آه ان كان المراد بالامر العقلي المركب من تلك المفهومات الملاحظة بلحاظ وحداني كما يدل عليه
قوله العلم المتعلق الخ فلا يخفى سخافته لان الموضوع ملحوظ بلحاظ والمحمول ملحوظ بلحاظ آخر والنسبة بينهما ملحوظة بالتبع فليس هنا
لحاظ واحد متعلق بجميع اجزاء القضية ولا يلزم كون القضية امرا واحدا مستقلا صالحا لان يحكم عليه وان كان المراد بالامور المتعددة
الملحوظة بلحاظات المعروضة للوحدة كما يدل عليه قوله معتبر فيه الوحدة عرضا او دخولا الخ فيرد عليه ان هذا لا يوجب كون العلم
المتعلق بها علما واحدا غير مركب بل علوم هذه المعلومات متعددة متكثرة ومجموع هذه العلوم تصديق عند الامام
قوله ضرورة ان القضية الخ **اقول** هذا الكلام عجيب اذ لا ريب ان القضية مركبة من ثلثة اجزاء او اربعة اجزاء
على الاختلاف بين القدماء والمتاخرين والظاهر ان اجزاء القضية ليست بعضها محتاجة الى البعض حتى تكون
القضية مركبة منها تركيبا خارجيا حقيقيا ولا بعضها متحدة مع البعض لانها مركبة من المقولات المتباينة

وتعدد العلم انما يكون بتعدد الحاصل كما لا يخفى فلا يكون تصديقا عند الامام لان التصديق عنده علوم متعددة صرفة
او معتبرة فيها الوحدة كما هو التحقيق عند المحشي كما سيأتي فالمراد بالمفهومات في قوله العلم بها الخ هو المفهومات المتعددة المحضة
حتى يصير العلم المتعلق بها تصديقا عند الامام ومن ههنا ظهر ان الفرق بين التصديق والقضية عند الامام ليس بالعلم والمعلوم
والكلام السابق مؤول ويؤيده ايضا ما سيأتي من المحشي ان التصديق عند الامام هو مجموع تصورات اجزاء القضية حيث علم بقل هو وادراك القضية
ومن المستحيل اتحادها فلا تكون القضية مركبة منها تركيبا فيها فان هي حقيقة اعتبارية يركبها العقل من الموضوع
والمحمول والنسبة الرابطة بينهما وهي كانها هيأة صورية لها اذ بها يرتبط احدى شيئيه بالاخرى فالعقول والى دعاه
المحشي ضرورة الوهم ثم قياس القضية على العدد قياس مع الفارق اذ الاعداد ليست بمركبة من المقولات المتباينة
كما سيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى بخلاف القضية فانها مركبة من المقولات المتباينة فلا يمكن ان يكون لها حقيقة محصلة اصلا

قوله وتعدد العلم آه هذا مسلم لكن لا يمكن ان يكون الحاصل في علم القضية امرا واحدا بحيث لا يكون فيه تركيب
من العلوم اذ لا بد في علم القضية من ان يعلم الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة بينهما فيكون الحاصل في الذهن حينئذ كثيرا
من العلوم فلا بد من تعدد الحاصل اذ من المستحيل ان يلاحظ العقل القضية بلحاظ واحد حتى يكون الحاصل منها في الذهن امرا واحدا
ثم الاعتراف بكون الحاصل في الذهن في علم القضية مركبا من اجزاء اعتراف بكونه مركبا من العلوم لان نفس حصول الاجزاء علوم كما لا يخفى

قوله فلا يكون تصديقا عند الامام بل يكون تصديقا عنده لانك قد عرفت انه لا يمكن ان يكون القضية ملحوظة بلحاظ واحد
ويحصل صورتها في الذهن [illegible] ان القضية ليست عبارة عن امر واحد بل عبارة عن الامور المتعددة غاية ما في الباب ان تكون
تلك الامور [illegible] معروضة للوحدة كما يعرض الوحدة للكثرة [illegible] التصديق عبارة عن مجموع العلوم المتعلقة بتلك الامور المعروضة للوحدة

قوله فالمراد بالمفهومات الخ انت قد عرفت انه لو كان المراد بها المفهومات المتعددة المعروضة للوحدة ايضا يصير العلم المتعلق بها عند الامام تصديقا

قوله ليس بالعلم والمعلوم آه انت تعلم انه ان كان المراد ان نسبة الادراكات الثلثة او الاربعة التي هي عند الامام كون مجموعها تصديقا
الى القضية ليست نسبة العلم والمعلوم بناء على ان القضية عبارة عن المفهومات الثلثة او الاربعة المعتبر فيها الوحدة عرضا او دخولا والتصديق
هو علم المفهومات المتعددة من حيث هي كذلك كما هو الظاهر فلا يخفى سخافته بما ذكرنا سابقا وان كان المراد ان الامام ليس بقائل بهذا النحو من الفرق
بين التصديق والقضية بناء على ان الحكم الذي هو احد اجزاء التصديق فعل من افعال النفس عنده فالتصديق عنده عبارة عن مجموع الادراكات والحكم
الذي هو الفعل فلا يكون الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم فلا يجديه نفعا اذ غرض السيد المحقق قدس سره الشريف ان نسبة التصديق
الذي على مذهب الامام اعني مجموع الادراكات الثلثة او الاربعة الى القضية نسبة العلم الى المعلوم سواء قال به الامام او لم يقل

قوله حيث علم بقل آه **اقول** يمكن ان يقال ان تمام النقل التصديق عند الامام هو ادراك القضية لا نزيد وهم كون التصديق امرا بسيطا
مع ان الامام قائل بكونه مركبا من الاجزاء الثلثة او الاربعة فاورد في بيان مذهبه لفظ المجموع ليطابق تصريحه انما قال
التصديق عند الامام هو مجموع تصورات اجزاء القضية تنبيها على ان القضية المفصلة متعلق التصديق عنده فتأمل فيه

فما ظن من ان مقصود المحشي من ايراد هذا الكلام هو الكلام على السيد بانه يلزم عدم الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم وما تقرر
عند الامام خلافه عجيب كل العجب المقصود انما هو نفس تعيين الاختلال في العبارة والقول بانه من قبيل صنعة الاستخدام وهي من المحسنات
المعنوية كما تقرر في علم المعاني والبيان ليس بجيد اذ من المعلوم ان تحسينها ليس على الاطلاق بل ان دام القرينة على فهم المراد وبدونها
مخل للفصاحة كما في تلك العبارة اذ ليس في سياقها وسباقها اشارة الى هذا المرام ولهذا احتاج المحشي في اثباته الى امر خارج وهو علم المرام
وهو المستعان في كل فصل وباب قوله وهي اعم الخ الظاهر انه ليس داخلا تحت النقل اذ لا يظهر من تتبع كلماتهم وتصفح تصريحاتهم
لما كان العلم الحصولي من مقولة الكيف وفسر بحصول الصورة مع كونه من مقولة الاضافة حكموا بالتسامح ويكون المراد به ما يستعمل كما في شرح المواقف

قوله عجيب كل العجب الخ فذلك لان الشارح قد صرح في الحاشية ان العلم التصديقي عند الامام المعلومات المتعددة من حيث هي متعددة والقضية
عبارة عن المعلومات المتعددة من حيث انها معروضة للوحدة فليست القضية معلوما للتصديق عند الامام في جميع المواد الا في صورة القضية
صورة واحدة والتصديق عند الامام علوم متعددة فلا يمكن ان يكون مطمح نظر الشارح من ايراد هذا الكلام ما توهمه الظان فتامل
قوله انما هو نفس تعيين الاختلال الخ الاختلال في العبارة ان المراد بالمعلومات الراجع المعلومات من حيث الوحدة وفي الضمير الراجع
اليه هي من حيث التعدد وقد عرفت ان لا اختلال في عبارة السيد المحقق قدس سره انما الاختلال في فهم الشارح والمحشي
قوله والقول بانه الخ لا حاجة لاصلاح كلام السيد المحقق قدس سره الى ارتكاب هذا التكلف كما قد عرفت فتذكر قال الشارح
فان قلت الخ اعلم انه قال المحقق الدواني في شرح التهذيب ان في تفسير العلم بحصول صورة الشيء في العقل تسامحا لان
العلم هو نفس الصورة وعينها لانه من مقولة الكيف على الاصح لا حصولها الذي هو نسبة بين الصورة والعقل ولان المتبادر من
صورة الشيء الصورة المطابقة لما في نفس الامر فلا يشمل الجهليات المركبة ولا يخرج عنه العلم بالجزئيات المادية واورد عليه
لا فرق بين صورة الشيء والصورة من الشيء فكما ان صورة الشيء تفيد المطابقة لما في نفس الامر كذلك الصورة من الشيء تفيد ايضا
وفيه انه فرق بين العبارتين فان اضافة الصورة الى الشيء تفيد الاختصاص بالمطابقة لما في نفس الامر واما الصورة من الشيء
فمعناه صورة ما ماخوذة من شيء سواء كانت مطابقة له ام لا والحق ما قال الشارح في حواشي شرح التهذيب ان المتبادر من
صورة الشيء مطابقة الصورة لما هي صورة له وتلك المطابقة شاملة للتصورات والتصديقات باسرها والمطابقة التي
لا تشمل الجهليات المركبة هي المطابقة مع ما في نفس الامر وهي لا تتبادر من حصول صورة الشيء في العقل الا ان يقال
المقصود ان تفسير العلم بحصول صورة الشيء في العقل يوهم ارادة المطابقة لما في نفس الامر وخروج الجهليات المركبة
فهذا القدر يكفي وجها للتسامح وبانه لا باس بخروج العلم بالجزئيات المادية لان التعريف انما هو للعلم الكاسب
والعلم بالجزئيات لا يكون كاسبا ولا مكتسبا على انه يطلق العقل على الذهن مقابل الخارج كما صرح به الشارح في حواشي
شرح التهذيب وههنا كلام قد ذكرناه في بعض كتبنا قال الشارح والمراد منه الخ قال بعض المحققين قد صرح بابطال الموقع
ولا مدخل له في تقرير الايراد لان مناطه على انه الحصول الحاصل سواء قوله مع كونه الخ قد عرفت ما فيه فتذكر

ولم يظهر انهم عمموا ايضا كيف انما الداعي الى الحكم بالتسامح هو لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت مقولة اخرى بحسب التفسير
الاول فلو عمموا ما هو المراد منه حيث يعم الحضوري ايضا عاد المحذور المذكور لان العلم الحضوري ليس مندرجا تحت مقولة عينه بل
حاله كحال المعلوم لاتحادهما ذاتا واعتبارا كما صرح به بعض الاذكياء فما الفائدة بالتسامح بل هو تتميما ورد بالمعترض عن نفسه ليتم
الغير منها او عيب هذا فاعلم ان حاصل الجواب انا لا نسلم ان الصورة الحاصلة من الشيء اعم من الحضوري لان المفهوم منها انها حكاية عن ذلك الشيء
واتحاد الحكاية وعينيتها مع المحكي عنه محال بل هما متغايران مصداقا بالذات وبالاعتبار فلابد ان تكون تلك الصورة مغايرة
للمعلوم مصداقا فكيف تعم الحضوري لانه وان اتحد بينه وبين معلومه مغايرة في المرتبة المتاخرة عن حدوثهما لكن لا ينفع التسامح

قوله ولم يظهر آه فيه ان المحقق الدواني واتباعه قد عمموا الصورة الحاصلة بحيث تشمل الحضوري ايضا كما يظهر بالمراجعة الى اسفارهم
قوله كيف انما الداعي آه اقول انت تعلم ان تخبط هذا الكلام الا انك قد عرفت فيما سبق ان حصول الصورة ليس داخلا تحت مقولة من المقولات
اصلا لان الحصول من الامور العامة والامور العامة ليست بداخلة تحت مقولة من المقولات وعند الشارح ليست
باعراض ايضا كما صرح في حواشي شرح المواقف فليس الداعي الى الحكم بالتسامح لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت مقولة
اخرى اعني الاضافة اذ العلم بمعنى حصول الصورة ليس بمندرج تحت مقولة اصلا بل انما الداعي الى الحكم بالتسامح ان العلم
بحسب التفسير الاول اعني حصول صورة الشيء في العقل عبارة عن مجرد نسبة بين الصورة والعقل وليس العلم عبارة
عن مجرد النسبة التي هي معنى انتزاعي اعتباري كما عرفت بل حقيقته حقيقة متحصلة ومتحقق له الكيف وبهذا ظهر سقوط قوله فلو عمموا الخ
قوله بل حاله كحال المعلوم قال في الحاشية قيل ان الصورة العلمية لانها تابعة لذي الصورة فان كان جوهرا فالصورة ايضا جوهر وان كان
عرضا فالصورة ايضا عرض فالصورة مطلقا ليست كيفية بل هي تابعة لذي الصورة انتهى هذا القول في غاية التحقيق وبذلك اشكل على القائلين
بكون العلم من مقولة الكيف مع القول بكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة وقد اجابوا عنه بوجوه غير مرضية قد نقلها الشارح في حواشيه مع ما لها وما عليها
قوله فاعلم ان حاصل الجواب الخ هذا حاصل الجواب على تقدير ان يكون قوله وهي اي علم غير داخل تحت النقل وعلى تقدير ان يكون
قوله هذا خلاصته فحاصل الجواب ما قال بعض المحققين ان الحصول والصورة يستدعيان المغايرة بالضرورة والعلم الحضوري لا مغايرة فيه
فكيف يكون العلم الحضوري بحصول الصورة والحاصل ان القول بتعميم الصورة الحاصلة من الحصولي والحضوري وان صدر عن بعض المحققين
لكن لا يجب اتباعه لكونه باطلا والحق احق بالاتباع والحق ان الحصول قد يطلق مرادفا للحضور الاعم الشامل للحضور بنفسه وبصورته
كما قد يطلق على ما يختص بالحصول والصورة ايضا قد تطلق على الشيء من حيث الحضور العلمي كما قد تطلق على الشيء من حيث الوجود
الذهني وقد صرح الشارح في حواشي شرح التهذيب بان الحصول والحضور كالمترادفين والشيء يسمى صورة من حيث الحضور العلمي لا من
حيث الوجود الذهني فنظر الى بعض المحققين بحصول الصورة المعنى الاول ومراد المصنف المعنى الثاني كذا افاد بعض المحققين قدس سره
قوله الا ان يراد بجعله الخ لما قال الشارح في الحاشية المعلقة على قوله والتغاير بالاعتبار لا يكفي ههنا وذلك لان التغاير المعتبر في العلم الحصولي الخ
وكان ذلك غير صحيح بحسب الظاهر اذ لا اعتبار للتغاير في العلم الحضوري اصلا احتاج المحشي الى تقويمه فقال الا ان يراد بجعله الخ اي ان مقصوده التغاير المعتبر وفيه مسامحة

فما دهم ان هذا الجواب ليس على داب المناظرة لان السائل ناقل وان ناقل لا يتوجه عليه المنع اثبتة فاب كما لا يخفى فتدبر
فانه من سوانح الوقت قوله في ابطاء ما بين الخ حاصل على ما ظهر لي انه لو كان العلم الحصولي للنفس الموجودة بزوال شيء عنها فاما
الزائل اما ان يكون ايضا علما حصوليا بغيره او لا فعلى الاول ننقل الكلام الى غير الادراك الحصولي سواء كان علما حضوريا ام لا وعلى الثاني لزم
وعلى الاول لزم التسلسل الا ان ادراك الحصولي لا بد ان يكون امرا وجوديا فالا لزم ان يكون الامر العدمي وهو الزوال انتفاء ما ليس شيئا منه الا
الحصول الزائل وهو محال فبطل الراي بالكلية اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر اما على تقدير الزوال فلان
كل عالم صالح لان يحصل العلم بزواله او بزوال زواله صلوحا ذاتيا اذ خصوصية علم دون علم في كونه زائلا ملغاة كما يشهد به
الوجدان الزائل او زائل الزائل لا بد ان يكون وجوديا اذ كانت الصورة الحاصلة العدمية لا يكون انتسابها ليس شيئا من تباني حاشية الحاشية لا

قوله فاسد وذلك لما علمت من تقرير المحشي ان قوله وهو علم ليس منعا لا تحت النقل بل هو تمهيد ورد ما اعترض من جنبه شيئتم
اعتراضه فليس المعترض ناقلا حتى يكون جواب الشارح على خلاف داب المناظرة وانت تعلم انه على تقدير كونه منعا تحت النقل
هذا التوهم فاسد ايضا اذ المنوع المثبتة وان لم تتوجه على النقل لكن يجوز توجهها على المنقول عنه كما فيما نحن فيه قال العلم العلم
المتحد الخ اعلم انهم استدلوا على هذا المطلب بوجوه منها ان الدليل الوجود الذهني على تقدير تمامها فانها فانية بان الحاصل في الذهن من العلم
وقد عرفت سخافته كما مر ومنها ان العلم ما يصدق بالمطابقة مع المعلوم والا مطابقة معه لا يصلح لها الا الصورة الحاصلة في الذهن وسيكشف
سقوط هذا الدليل بالبسط وجه ومنها ما قال المصنف في حالة العلم اه انما هما لصاحب الاشراق وسيكشف ان شاء الله ما له وما عليه ومنها
ما قال المحشي في المحاكمات انه لا شك انا اذا ادركنا شيئا تميز ذلك الشيء عند العقل بظهور فليس معنى الادراك للشيء الا ظهوره وتميزه عند العقل
ثم لما ثبت ان ذلك الشيء المتميز موجود في العقل لا معنى للصورة الا الموجود في العقل بتمامه من غير ذلك حيث ان الادراك هو الصورة حصولها
عند العقل ويرد عليه ما قال الفاضل ميرزا جان في حواشي المحاكمات انه لا يلزم مما ذكره الا انه حين الادراك تميز المدرك عند العقل فظهر لنا
ان الادراك عبارة عنه فلا يلزم حصوله كما لا يخفى ما في كلامه من عدم الفرق بين حصول الظهور وتميز الامر فيه بين ومنها
ما قال الشيخ في الاشارات بما حاصله انه لا شك ان لنا ما ندركه اذا كان خارجا عن المدرك متمثلا عنده حاصلا فيه فلا يخلو اما ان يكون تلك الحقيقة
المتمثلة عنده هي الحقيقة الموجودة في الخارج او صورتها لا سبيل الى الاول الا لم يكن الشيء الذي لا حقيقة له من المعدومات متعقلا اصلا فالثاني
ولا عند العقل لان معنى الوجود العقلي على هذا التقدير لا يكون الا وجود الحقيقة الخارجية عند النفس ليس لها وجود خارجي فتعين ان يكون الحقيقة
المتمثلة صورة وقد صوبه المحقق في المحاكمات ثم انه يدل على ما هو المرام اعني كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة والحق انه لا يدل الا على
لا بد من وجود صورة الشيء في العقل حين تعلق العلم به ولا يدل على ان الحاصل في العقل هو العلم وهذا ظاهر جدا قال المحقق
وان نحن الى اه اعلم ان الفطرة النقية الغير المشوبة والبداهة العقلية الغير المكذوبة شاهدة على ان العلم ليس عبارة عن نفي الحاصل
عن النفس ولا عن زوال شيء عنها وانما هو عن المشهور تبعا للشيخ المقتول في ابطال هذا الاحتمال تمرينا للاذهان قال الشارح في ابطاله ما
عبارته المطارحات بكذا لا ادركنا شيئا بعد ان لم نكن ندركه فاما ان يحصل فينا امر او لم يحصل فعلى الثاني فاما ان يحصل عنا شيء او لم يزل

فان لم يحصل له زائل فاستوى حالنا قبل الادراك وبعده وهو محال مع ان خلاف ما نحن فيه فاما ان يكون ذلك الشيء ادراك امر آخر او صفة
غير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك الادراك امرا وجوديا اذ الامر العدمي لا يكون باعتبار الغير مستقلا وعلى الثاني للنقل ادراك
آخر وتنتهي الى صفة فيجب ان يكون فينا صفات غير متناهية يستقل واحد منها عند تعقلنا النفس الى ادراك شيء ثم الادراك تحصيل ما
يجده الانسان من نفسه تحصيلا لا تخلية وليس حصول الشيء في الاعيان نفس الادراك به الا لكان كل موجود مدركا لكل واحد وليس كذلك
المعدوم في الاعيان مدركا وما سبق علم شيء على وجوده وبالجملة لا بد من حصول اثر في النفس فاذا كان للشيء وجود في الخارج
ان لم يطابقه الاثر الذي عندك فليس بادراك له كما هو وان طابقه من وجه فادراك له من ذلك الوجه وان طابقه من جميع
الوجوه التي هو بها فحصل الادراك به كما هو انتهى وقد نقل المحقق الدواني هذا الكلام في شرحه الهياكل النور ثم قال اثر الحكم
من ضرب اقناع وقد اورد عليه ايرادات منها انه لم لا يجوز ان يكون الحاصل في النفس نسبة ما الى ذلك المعلوم فان قلت
تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين ونحن ندرك ما ليس موجودا في الخارج فلا بد له من وجود واذ ليس في الخارج فهو في الذهن
قلت الدليل جار على ان للمفهومات ضربا آخر من الوجود واما انه في الذهن فلا نسلم ذلك واما ان كل معلوم فهو موجود
في النفس حالة فلا يتم الدليل عليه سالما من المنع واجاب عنه غياث المنصور في شرحه لهياكل النور وتلقاه السعد الشيرازي في حواشي
شرح حكمة الاشراق للعقول بان المستدل حصر في اقسام ثلثة لا رابع لها وتقرير الدليل على الوجه الملخص ان الادراك بعد ما لم يكن
حالة حادثة فينا بالضرورة وتلك الحالة الحادثة اما ان تكون صفة موجودة فينا اولا وعلى الثاني اما ان تكون زوال صفة موجودة
عنا اولا والثالث يستلزم عدم حصول التغير فينا بحسب الوجود الخارجي اذ عند عدم صفة موجودة وعدمها والمها لا تغير حالنا
بحسب الوجود الخارجي ضرورة واليه اشار بقوله فاستوى حالنا قبل الادراك وبعده لكن حصول التغير فينا بحسب الوجود الخارجي ضروري
فبطل الثالث والثاني ايضا بين البطلان فان كل من له وجدان صحيح اذا راجع الى وجدانه ادرك ان الادراك ليس زوالا
واليه اشار بقوله ثم الادراك للشيء تحصيل لا انتفاء يجده الانسان من نفسه تحصيلا لا تخلية واستدل على ابطال هذا الشق بوجه آخر مبني
على مقدمة مشهورة هي ان النفس ليس لها صفات غير متناهية وقدمه على البرهان المبني على الوجدان كما هو داب التعليم واذ قد بطل
القسمان الاخيران بقي الاول فثبت ان الادراك حصول امر في المدرك اما انه حصول امر فلما مر واما انه في المدرك فلانه حالة موثرة
في المدرك مغيرة له بداهة كما اشير اليه اعلم ثم النسبة التي ذكرها ان لم يكن حصولا ولا زوالا كان باطلا بما بين في ابطال القسم الثالث
وان كان زوالا كان فاسدا بما ذكر في القسم الثاني وان كان حصولا لزمه كون النسبة من الموجودات العينية وهو باطل لانها ليست متحققة
الا بعد العلم ان وجود الاشياء في انفسها امر في مدارك اخرى لا يكفي في علمها بها ومنها الايرادات التي سيجيء ذكرها مع ما لها وعليها ان شاء
والتحقيق ان الذي ذكره صاحب المطارحات على تقدير تمامه لا يدل الا على حصول امر في الذهن حين تعلق العلم بشيء ولا يدل
على ان العلم عبارة عن حصول امر في الذهن اذ يجوز ان يكون العلم على تقدير كونه امرا وجوديا حالة اخرى مغيرة بالحالة الادراكية
ويكون الحاصل في الذهن متعلق العلم كما سيحققه الشارح وهذا الايراد مشترك الورود على صاحب المطارحات وآخرين لا يمكن دفعه اصلا

فما قيل انه لو كان احتمال كون الزائل حضوريا وهاهنا الشق الاول فبطلان اللازم ممنوع لان المفروض انما هو كون العلم بنا ولو كان مع اختلاف الشاني فانما يصح اذا ارتفع احتمال كون الزائل حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها وهو ممنوع وكذا لو كانت المقدمة القائلة لاحتمال ان يكون لازم وجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلق الزوال بزوال الزائل الوجودي الا لزم وجودية الزائل او كان امرا عدميا حينئذ لا يكون انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود ليس بشيء ما ينبغي هذا تم اعلم ان الامام استدل على بطلان بان هذه الاعادة الحدانية المسماة بالعلم ليست عدمية

قوله فما قيل الخ اعلم انه قال المحقق الدواني رحمه في شرح الهياكل النور ان الادراك على تقدير كونه زوالا لا ادراك لا يجوز ان يكون زوال الادراك حصوليا لا يكون مسبوقا بعدم الادراك لا يلزم من كون الادراك الحصولي زوالا ان يكون الادراك حضوريا كذلك لما كان هذا الايراد مندفعا بما قال الشارح في حواشي شرح هياكل النور مطابقا لما قال الغياث المنصور ان المستدل اراد بالادراك الادراك الحصولي وكونه زوالا لادراك حضوري داخل في الشق الثاني قرر القائل الايراد بانه ان يريد بالادراك امرا آخر سواء كان من الادراك الحصولي والحضوري فعلى تقدير وجودية لا يثبت المطلوب من كون الادراك الحصولي امرا وجوديا اذ يجوز ان يكون هذا الادراك علما حضوريا وان يريد بالادراك الحصولي فلا نسلم الحصر بين الشقين لجواز ان يكون الشيء الزائل علما حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها واندفاع هذا الايراد بما قرره المحشي ظاهر اذ المراد بالادراك لا ادراك الحصولي واحتمال كون الادراك زوالا لادراك حضوري داخل في الشق الثاني وتجويز كون الشيء الزائل علما حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها سفسطة لان الكلام في العلم الحصولي احاصل للنفس فلا يمكن ان يكون الزائل ادراك النفس ذاتها لانه نفس النفس فلا يمكن زواله مع بقاء النفس فظهر الحصر بين الشقين وعلى هذا التقرير المراد بالادراك الادراك الحصولي وبصفة الامر المغاير للادراك الحصولي سواء كان علما حضوريا اولا وبهذا يشمل علم النفس بذاتها ايضا فالشق الثاني يتناول الحضوري مطلقا ولسائر الصفات فما ترتفع احتمال كون الزائل حضوريا غير صفة وصح الحصر بين الشقين ولو قيل من هذا الامر المراد بادراك امر آخر الادراك الغير الحضوري وبالصفة الاخرى غير الادراك المذكور سواء كان ادراكا حضوريا او غير الادراك مطلقا صفة او غير صفة لم يرد هذا الايراد ولا الايراد الاول

قوله وكذا ما قيل الخ تقرير هذا الايراد انه لو كانت المقدمة القائلة ان الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء وهذا ما ذكره الشارح في حاشية الحاشية فلا يلزم وجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلق الزوال بزوال الزائل الوجودي لا يلزم وجودية الزائل اللاحق اي الزائل المتأخر عن ذلك الزائل الوجودي يعني زوال ذلك الزائل الوجودي بل يجوز ان يكون الزائل اللاحق المذكور امرا عدميا اذ لا يلزم حينئذ كون الامر العدمي انتفاء ما ليس بشيء بحيث لا يستلزم الوجود بل الامر العدمي حينئذ زوال الزائل الوجودي حتى انتفاء ما ليس بشيء فتدبر وهذا زوال الزائل الوجودي على وجه يستلزم الوجود وهو الزائل الوجودي ووجه اندفاع هذا الايراد اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فلان الزوال المتعلق بالزائل يمكن ان يكون هذا العلم بزوال آخر فلا بد ان يكون وجوديا او مستلزما للوجودي والا لا يصح اضافته اليه اذ العدم لا يضاف الى عدم محض لا يستلزم الوجود

لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم ليس كذلك كيف لو كانت عدما لكانت عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذي
هو عدم ان يكون العلم عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا واما الجهل المركب فهو باطل ايضا لخلو المحل عنهما كالجماد فثبت انها ملكة

وعلى تقدير كونه عبارة عن الزوال فلانه يمكن تعلق الزوال بهذا الزوال البتة اذ كل علم صالح لان يحصل العلم بزواله
او بزوال زواله صلوحا واقعيا اذ خصوصية علم دون علم ملغاة في ذلك اذا صح تعلق الزوال بذلك الزوال
فيصير زوالا للزائل فلا بد ان يكون وجوديا ولا يلزم ان يكون الامر العدمي انتفاء بالنسبة الى شيء على وجه لا يستلزم الوجود
فلزم وجودية جميع الادراكات سواء كانت المقدمة القائلة الامر العدمي لا يكون انتفاء بالنسبة الى شيء موجود له يابى حاشية
الحاشية اولا ولم يتوقف لزوم وجودية جميع الادراكات على كون المقدمة المذكورة غير موجود له يابى حاشية الحاشية
وبهذا ظهر سقوط ما قيل ان غاية ما لزم مما ذكره صاحب المطارحات كون الادراك المنتهي ثبوتيا لا كون كل ادراك كذلك فتامل
قوله لانها ممتازة الخ اورد عليه بانه ان كان المراد بالامتياز في قوله لانها ممتازة عن غيرها آه الامتياز بالذات
فلا نم الصغرى لم لا يجوز ان يكون العلم ممتازا عن الغير بالواسطة وان كان المراد بالامتياز مطلقا سواء كان بالذات او بالواسطة
فلا نم الكبرى اذ الامور العدمية وان لم تكن ممتازة عن غيرها بالذات لكن يجوز كونها ممتازة بالواسطة اي الملكة وفيه ما سيجي ان شاء الله تعالى
قوله وهو الجهل البسيط آه اقول لا ريب ان بين العلم والجهل تقابلا البتة وليس بينهما تقابل الا تقابل العدم والملكة
لان انتفاء التضايف بينهما اظهر من ان يخفى واما انتفاء الايجاب والسلب فلعدم اباء طبيعتهما عن الارتفاع عن موضوع
غير قابل كما لا يخفى واما انتفاء التضاد فلاباء طبيعتهما عن الارتفاع عن موضوع قابل فلم يبق الا العدم والملكة فاذا تحقق
كون العلم عدما يكون الجهل وجوديا غاية الامر ان لا يكون وجوديا في العنوان مع التعبير فعلى تقدير كون العلم عدما مقابله الذي هو الجهل
البسيط لا يلزم كونه عدما للعدم صادقا اذ الجهل البسيط ليس عدما على هذا التقدير بل صفة ثبوتية فلا يلزم كون العلم ثبوتيا مع فرض كونه عدميا
قوله واما الجهل المركب آه اقول لا يخفى ان الجهل المركب قسم من العلم فلا معنى لكونه مقابلا له وعلى تقدير كونه مقابلا
فالتقابل بين العلم والجهل ليس الا بالعدم والملكة ولا يشترط فيه عدم خلو المحل عن المتقابلين فلا يستحيل ارتفاعهما عن
موضوع موجود انما يستحيل ارتفاعهما عن محل قابل للامر الوجودي فان من شانه الادراك لا يخلو عن ادراك شيء بعينه واما الجماد
والمحل الغير القابل فلا مضايقة في خلوه عنهما فعدم اتصاف الجماد بالعلم ولا بالجهل المركب لا يبطل كون الجهل المركب
مقابلا للعلم تقابل العدم والملكة انما يبطل كونه مقابلا له تقابل الايجاب والسلب وهذا التقابل ليس بمتحقق بين العلم والجهل
قوله وفيهما ما فيهما نقل عن المحشي في وجه اختلال الدليل الاول ان دعوى عدم امتياز العدم عن العدم
ممنوع لتمايز عدم زيد عن عدم عمرو ولا يخفى سخافته اذ غرض الامام من الدليل الاول ابطال كون العلم
عدما محضا وظاهر ان العدم المحض لا تميز له اصلا وامتياز عدم زيد عن عدم عمرو ليس الا بالمضاف اليه
وفي وجه اختلال الدليل الثاني انه مختل الحصر لجواز ان يكون مقابل العلم جهلا مطلقا ولم يذكره في الترديد

قوله الجهل المطلق عبارة عن الجهل البسيط اذ الجهل المركب فرد من العلم واشتراك الجهل بين البسيط والمركب
ليس الا بمجرد اللفظ وعلى تقدير كونه مشتركا بينهما لا يمكن تحققه الا في ضمن احدهما فلا يحيد عما التزم الامام قال الشارح
وعلى الادراك الخ اقول ويرد عليه انه يلزم على هذا الشق ان يكون الادراك جهلا بسيطا لانه عبارة عن عدم الادراك عما من شانه
الادراك والادراك على تقدير كونه عدم ادراك آخر يكون كذلك ايضا وايضا ما من شانه الادراك لا يخلو عن ادراك شيء
بعينه والجهل به فلما انتفى عنه ادراك شيء تحقق فيه الجهل به فيكون استغراق ادراك الا ادراك جهلا لا ادراكا وايضا يلزم
ان يكون للنفس قبل كل ادراك ادراكات غير متناهية في زمان متناه وهو مستحيل للزوم التسلسل او لثبوت مرتبة العقل
الهيولاني او للزوم وجودها بالعرض وان لم يكن بالذات اذ كل واحد من آحاد السلسلة ما بالعرض بالقياس الى سابقه فافهم
فانه من خواص هذا التعليق قال الشارح اذ الاعدام العدمي الخ قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة السلب لا يضاف
حقيقة الا الى الوجود وان صح اضافته ظاهرا الى غيره اذ لا معنى لسلب الماهية في ذواتها من غير اعتبار ثبوتها في انفسها او لغيرها
او ثبوت غيرها لها فالسلب المضاف الى اي مفهوم مضيف فهو مضاف بالحقيقة الى الوجود واورد عليه وجوه منها ما قال بعض الاذكياء ان
اراد بقوله لا معنى لسلب الماهية في ذواتها انه لا معنى لان يحكم بسلب الماهية ولم يتصف بذلك بوجه من الوجوه فكذا فيه عليه ان الكلام
في ذلك بمعنى اضافة السلب الى الماهية وان اراد ان مفهوم السلب اذا اضيف الى الماهية ويقال مثلا سلب الماهية لم يكن لذلك
المركب الاضافي معنى بخلاف ما اضيف الى الوجود ويقال سلب الوجود فغير مسلم كيف والعلامة الجرجاني قد صرح في مواضع من تصانيفه ان
السلب اذا اضيف الى اي مفهوم كان تحصل مفهوم في غاية الوضوح ومنها ما قال الفاضل ميرزاجان في حواشي الحاشية القديمة
انهم قالوا ان الخارج قد يكون ظرفا لنفس بعض المفهومات لا لوجوده او قد يمدون السلب منها حيث حكموا ان الخارج ظرف لنفس العدم
والوجود وهذا يقتضي ان يتعلق السلب بنفسها ايضا ومنها ان المحقق الدواني قال ان الجعل البسيط الذي اثره نفس تقرر الماهية
فقبل جعل الجاعل لم يكن ماهية فقد جاز تعلق السلب بنفسها من غير ملاحظة الثبوت فلا يصح حصر اضافته الى الوجود واي من السلب
المقابل لاثر الجعل البسيط ليس الا سلب نفس الماهية فامكن اضافة السلب الى نفس الماهية بلا ملاحظة الوجود فحصر اضافته الى الوجود
في حيز البطلان واجيب عنه بان الحصر اضافي بالنسبة الى السلب بما هو سلب بسيط محض والمقصود ان السلب لا يضاف الى السلب البسيط
ما لم يعتبر التحقق وصدقه بان المراد بالوجود الامر الذي هو اعم من ان يكون نفس الوجود للمحمول او ثبوت شيء للشيء او نفس
تقرر الماهية فتامل فيه واعلم انه قال المحقق الدواني في الحاشية الجديدة ان القضية السالبة انما يمكن ايراد السلب
عليها اذا اعتبر لها تحقق في نفس الامر بما يجري مجراه من الصدق وح يكون نفسها رفعا لتحققها وصدقها فلا يمكن
ايراد السلب الا بطى على النسبة السلبية بما هي نسبة رابطة من غير تاويل واورد عليه كل من نظر في كلامه بانه
يجوز عنده ايراد السلب الا بطى على النسبة الايجابية مع انها ايضا رابطة واجيب عنه بان كلامه مبني على ما ذهب
المتاخرين من ان النسبة السلبية نسبة بسيطة كالايجابية مغايرة لها بالذات لا النسبة مطلقا فيه صالحة لتعلق السلب

قوله ينتهي الى ادراك وجودي مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون حضوريا والجواب الجواب قوله في الحاشية في هذا الطريق
دقائق منها انه فيما اختاره صاحب المطارحات لا يتم التقريب لان المدعى كون للادراك الازلي وجوديا محضا واثبات به
اعم منه ومن الانتفار الثابت بخلاف هذا الطريق ومنها انه في هذا الطريق على تقدير نقيض المدعى يلزم استحالتين بخلاف ذلك الطريق

وفيه انه قد صرح المحقق رح بان مورد السلب هو النسبة الثبوتية فالنسبة مطلقا عنده ليست غير صالحة لتعلق السلب ثم قال
المحقق في الحديدة بما محصله انه لو جاز اضافة السلب الى السلب من غير ملاحظة المحقق فيه يختل كثير من قواعدهم كحصرهم النقيضين
عند اتحاد الموضوع والمحمول في الموجبة والسالبة وتفسيرهم التناقض بالاختلاف بالايجاب والسلب واشتراط الايجاب في صغرى
الشكل الاول اذ لا ريب ان قولنا لا شيء من الانسان بحيوان وكل حيوان جسم ينتج بعض الانسان ليس بجسم وعدم انعكاس السالبة الجزئية
فيما سوى الخاصتين فانه لا شك ان قولنا ليس لا شيء من الحيوان بانسان سالبة جزئية فان سلب السلب الكلي لا بد ان يكون سلبا جزئيا
كما ان رفع الايجاب الكلي سلب جزئي وتنعكس بالضرورة وان لم يكن من الخاصتين الى ليس لا شيء من الانسان بحيوان كيف وهو مساوق
للايجاب الجزئي وهو ينعكس كنفسه الى غير ذلك من المفاسد واجيب بانه لما كان السلب المضاف الى السلب مرتبة من الشقيقة مساوقة
للموجبة المحصلة ومراتبه الوترية للسالبة البسيطة لم يعتبروا السالبة السالبة ولا السالبة السالبة السالبة وهكذا
وفي اعتبار الموجبة والسالبة غنى عن اعتبار هذه المراتب الغير المتناهية فانها ليست لها احكام متغايرة لاحكامهما
وليس لها مصداق مغاير لمصداقهما ولذا حصروا القضية عند اتحاد الموضوع والمحمول في الموجبة والسالبة وفسروا التناقض
بالاختلاف بالايجاب والسلب وكذا جروا جميع الاحكام عليهما ولا ضير فيه اذ المراد بالايجاب والسلب اعم من ان يكون
صريحا او مالا والى هذا يؤول ما قيل ان سلب السالبة في قوة الموجبة لتلازمهما تحققا كما ان المهملة في قوة الجزئية
ولما كانت في قوة الموجبة فلا استبعاد في جريان بعض احكام الموجبة عليها ولا ينتقض بذلك شيء من القواعد

قوله والجواب آه اقول لا يخفى على المتامل ان لا يرد لهم تقرير اعلى المحقق الدواني حيث جوز شرح هيا كل النور كون الادراك الازلي عرضيا فلا الجواب المذكور
قوله والثابت به الخ وذلك لان دليل صاحب المطارحات على تقدير تمامه يدل لا على ان المضاف اليه الانتفاء لا يكون سلبيا محضا
بل لا بد ان يكون له نحو من الثبوت سواء كان وجوديا محضا او سلبيا ثابتا والمدعى كون الادراك وجوديا محضا حتى يثبت كونه حضوريا بخلاف طريقة
المحقق الدواني فانه على تقدير تماميته ما قال يثبت به كون الادراك وجوديا محضا ولا يلزم عدم تناهي الادراكات وصفات غير متناهية
قوله يلزم امران الخ يعني انه على طريقة بعض المحققين على تقدير عدم ثبوت المدعى يلزم امر واحد الاستحالة من سلسلة لزوم ادراكات
غير متناهية او صفات غير متناهية بخلاف طريقة صاحب المطارحات اذ على تقدير نقيض المدعى غاية ما يلزم كون الادراك امر العدمي انتفاء
ما ليس بشيء وهذا الامر استحالته غير بين كما قال الشارح في الحاشية وانت تعلم آه لا ريب ان هذا الكلام حق كما قال بعض المحققين
قدس سره ولعله لهذا قال المحقق الدواني فالاولى ولم يقل فالصواب ومقصوده ان هذه المقدمة ظاهرة البطلان
من دون ان تحتاج الى بيان واعلم ان هذا القدر كاف في اثبات المطلوب لان الادراك لو كان انتفاء الادراك حسبه

قوله فيهما وذلك بين الخ ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين ليعلم ان في هذا المقام اشكالا انما طبعني به معاصر الاستاذ وهو
ان ارتفاع النقيضين نقيض للنقيضين فان نقيض كل شيء رفعه واستحالة احد النقيضين يستوجب وجوب الآخر فيلزم ان يكون
النقيضان واجبين وهو مستلزم لاجتماعهما وقد سنح لي في مجلسه ما يفي لدفعه لكنه لم يرض وهو انه ليس معناه رفع تحقق النقيضين معاً
حتى يلزم ما لزم فانه ليس بمحال بل معناه رفع احد النقيضين كما هو شان رفع موضوع القضية الطبيعية الذي يتحقق بتحقق فرد ما وينتفي
بانتفاء جميع الافراد فغاية ما لزم من استحالته وجوب احد النقيضين وهو من الضرورة انه لا يستلزم اجتماعهما وقد عرضته على الاستاذ فقبله وحسنه

فذلك الادراك لا يخلو اما ان يكون وجوديا او عدميا فعلى الاول يثبت المطلوب وعلى الثاني لا يخلو اما ان يكون ذلك العدم
مستلزما للوجود او غير مستلزم له فعلى الاول ايضا يثبت المطلوب وعلى الثاني لا يصح تعلق السلب لان السلب لا يضاف الى العدم المحض الغير المستلزم للوجود
قوله ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين الخ اورد عليه بان نقيض الوجود ليس الا العدم المحض والادراك على تقدير كونه عدميا ليس الا عدما ثابتا
ضرورة انه من صفات النفس فلم تعلق الاتصاف به من غير استلزامه للوجود لا يلزم ارتفاع النقيضين اقول غرض صاحب المطارحات
ابطال كون العلم عدما محضا اذ تعلق السلب انما يمتنع بالسلب البسيط لا بالسلب الثابت ولذا عد المحقق انه فيما اختاره لا يتم التقريب
كما ذكره المحشي مع ما يرد انه لو تعلق الاتصاف بالسلب البسيط لشيء بحيث لا يكون مستلزما لوجوده لزم ارتفاع النقيضين قطعا على ان المقصود
انه لو لم يكن معنى المقدمة القائلة الا الامر العدمي لا يكون الاتصاف بالسلب ما ذكر الشارح في الحاشية بقوله وانت تعلم انه يلزم ارتفاع النقيضين
ولا شك في اللزوم ولا في بطلان اللازم وليس الغرض انه على تقدير كون الادراك عدما لو تعلق الاتصاف به من غير استلزامه للوجود يلزم ارتفاع النقيضين
قوله لكنه لم يرض الخ قيل وجه عدم الرضاء ان جواب المحشي محتاج الى تقدير لفظ احد مع عدم قيام القرينة عليه وبعضهم قالوا
في وجهه ان هذا الجواب انما يتم لو كان انتفاء موضوع الطبيعية بانتفاء جميع الافراد كما زعمه الشارح مع ان الامر ليس كذلك لانه كما يتحقق
موضوعها بتحقق فرد خاص يحصل انتفاء هذا الفرد ويستند اليه هذا الانتفاء ايضا فلا معنى لحصر انتفاء موضوع الطبيعية في انتفاء جميع الافراد
ح كما ان وجوب احد النقيضين غير محال لعدم استلزامه تحققهما معا كذلك ارتفاع احد النقيضين ايضا غير محال لعدم استلزامه ارتفاعهما معا
والتحقيق ان معنى تحقق موضوع الطبيعية بتحقق فرد ليس الا ان وجود الفرد مصحح لان ينتزع الذهن منه الطبيعة ويصفها بالاطلاق وليس
معناه انه توجد بعين وجود الفرد بل هذا معنى وجود موضوع المهملة فاذا وجد فرد من افراد الطبيعة وجد منشأ انتزاع موضوع الطبيعية
فهو موجود في الذهن بوجود منحاز عن وجود الفرد بعد انتزاعه عنه فيصح انه يوجد بوجود فرد بمعنى انه منتزع عن الفرد ولا ينتفي بانتفاء
فرد لان الغير منشأ لانتزاعه ايضا ما دام الفرد موجودا يصح انتزاعه عنه بلا ريب بل انما ينتفي موضوعها لو انتفى جميع الافراد اذ على
هذا التقدير لا يكون له منشأ اصلا فينتفي بالضرورة والوجه في عدم الرضاء ان يقال لفظ ارتفاع النقيضين يحتمل ثلثة معان احدها
رفع تحقق النقيضين معا بان يعتبر المعية الى التحقق النقيضين ويقال معية تحقق النقيضين مرفوعة وهذا ليس
بمحال كما قال المحشي وثانيها رفع احد النقيضين كما ذكره المحشي وثالثها معية الارتفاعين كما قال معاصر استاذه
والمحشي غفل عن هذا المعنى الثالث مع انه هو المتبادر الى الفهم والمعنى الذي اختاره بعيد عن الفهم جدا

ثم اتى بتقرير آخر وان عناه انه على تقدير ارتفاع نقيض ارتفاع النقيض الآخر محال فهذا ما يستلزم وجوب كل النقيض الآخر على ذلك التقدير وهو ليس بمحال فترتيب منه ما افاده بقوله فيه ان عنا معية رفعهما محال فيجب سلب معيتهما وهو ليس بمحال الا هم

قوله فيها مع انه الخ بهذا يثبت المقدمة الممنوعة وان لم يثبت المقصود لما مر آنفا فنفي الفائدة في ذكرها غير صحيح قوله الا غير بالمقصود بخلاف الطريقة التي اختارها صاحب المطارحات لانها تدل على الايجاب الكلي كما مر عليك سابقا قوله جميع تلك الادراكات اي الادراكات السابقة الغير المتناهية قوله فالاولى ولم يقل فالصواب لجواز حمله على المعنى الصحيح وهو ما هو الاعم فالمعنى فالمنفسر ادراكات من حيث الاتصاف وبداهة تشهد بخلافه والمعنى الذي سياتي من المحشي

قوله هو ان عناه الخ محصله ان نقيض اجتماع النقيضين هو رفع الاجتماع اعم من ان يكون رفع احدهما مع رفع الآخر او بدونه ومعنى ارتفاع النقيضين المستحيل ان رفع احدهما مع رفع الآخر محال فهذا ليس نقيضا له بل اخص من نقيضه فهذا ظهر ان ما قيل في دفع الاشكال ان ارتفاع النقيضين ليس نقيضا لاجتماع النقيضين بل هو اخص من نقيضه لان نقيضه رفع اجتماع النقيضين وهو اعم من ارتفاع النقيضين لانه كلما تحقق ارتفاع النقيضين تحقق رفع اجتماع النقيضين ولا يلزم العكس لانه يجوز ان يتحقق رفع اجتماع النقيضين بان يكون احدهما متحققا والآخر مرتفعا لا يكون النقيضان مرتفعين في جميعه ما ذكرنا والمحشي ما حصله الفاضل على ما مر

قوله فنفي الفائدة في ذكرها الخ قال بعض النظار كلام الشارح انه لا فائدة في قوله مع انه قد اشتهر الخ فرده المحشي بان هذا القول ان لم يكن اعانة المقصود اذ المقصود كون الادراك الزائل حديا والثابت باعم منه ومن النفي الثابت لكن قد ثبت بها المقدمة الممنوعة فنفي الفائدة في ذكرها غير صحيح وفيه انه لو كان غرض القائل بنفي الفائدة عن ذلك القول انه لا فائدة له في اثبات المطلوب ان كان له فائدة اخرى فلا توجه لما قال المحشي ثم الظاهر ان غرض الشارح من هذا القول ليس اثبات المقدمة الممنوعة ولا ان عدم تعلق السلب الا بالثبوت كاف في اثبات المقصود بل الغرض منه ابطال دعوى ظهور بطلان المقدمة المشهورة كما وقع عن المحقق الدواني كما يدل عليه قوله في الحاشية وظاهر ان ذلك ليس ظاهر البطلان فلا يرد ما قال بعض المحققين قدس سره ان ما اشتهر لا يكفي ههنا لانه يجوز ان يتعلق السلب بسلب الشيء لما ليس بجائز ان يكون كل ادراك زوال الثبوت سلب فلا يلزم ان يكون هذا العدد متعاد الا بالشيء بل الى التعاقب بتوارد التحدي فيه ههنا هو الامر المؤكد لا يكون انتفاء الشيء اصلا الا انتفاء نفس الشيء ولا انتفاء ثبوته وهذا الى آخر البطلان فلا بد من التامل

قوله لانها تدل الخ دلالة ما ذكر صاحب المطارحات على الايجاب الكلي اعني وجودية جميع الادراكات غير خفي اذ قد عرفت انه نهاية ما لزم من دليله ان الادراك ليس عدميا محضا اذ الامر ليس بناتا الفرض حتى يلزم كونه وجوديا محضا فلا يلزم منها ما قال الشارح في الحاشية الا ان لا يظهر لهذا التعريف وجه اذ المحقق الطوسي قد استعمل هذه المقدمة في شرح الاشارات اعترض واعتمد عليها في المحاكمات حيث قال اذا راجعنا الى وجداننا وجدنا الحالة التي في تصور الموجودات هي الحالة التي لنا في تصور المعدومات والممتنعات اذ كان حالنا في تصور المعدومات هو ارتسام الصورة فليكن حالنا في تصور الموجودات كذلك وقد اعتمد عليها الشارح ايضا في حواشي شرح المواقف وما قيل في وجه التعريف ان اختلاف الادراكات بالنوع ثم اختلاف الادراك الحصولي كذلك امر مسلم عند المحققين فما الذي من

قوله فيلزم انتفاء الخ مع ان الوجدان شاهد بخلافه قوله بل انتفاؤها بأسرها ما كان يستدل عليه بان الادراك منشأ الامتياز
فلو كان انتفاء معدوما لم يتميز لان الانتفاءات المحضة والسلوب البسيطة لا تميز الا باضافاتها

جواز اجتماعهما لكونهما وجودية وعدمية ففي غاية السخافة اذ لا يمكن اجتماع الادراكات بالنوع الا اذا كانت متفقة بالجنس
مع لا حاجة الى كون بعضها وجودية وبعضها عدمية فالاختلاف النوعي بين الادراكات يمنع حين اجتماعها كونها متغيرة فيكون بعضها وجودية وبعضها عدمية
قوله مع ان الوجدان شاهد الخ يعني ان الوجدان شاهد بانا لا نفقد الادراكات السابقة عند وجود الادراك اللاحق بل نعلم بداهة
ان الادراكات السابقة تجتمع مع الادراك اللاحق الا ترى انه عند علمنا بالنتيجة لا ينتفي العلم بالمقدمات لزوما بل تدريج الذهن كلها
واورد عليه بانه يلزم من كون الادراك حركة والا لا الادراك السابق ان لا يوجد الادراك السابق مطلقا او يجتمع مع اللاحق بل ان
لا يجتمع مع اللاحق ما كان من نوعه فيجوز ان يجتمع مع اللاحق الادراكات السابقة التي لم يتعلق بها الرفع حيث ان المراد يلزم
انتفاء جميع الادراكات السابقة المنتظمة مع الادراكات اللاحقة في سلك سلسلة واحدة عند تحقق الادراك اللاحق فالادراك اللاحق انتفاء
جميع الادراكات السابقة عليه بالذات او بالواسطة فيلزم من تحقق الادراك اللاحق انتفاء جميع الادراكات السابقة وعلم انه منتهم ما لو اني وجه
استحالة انتفاء الادراكات السابقة عند تحقق الادراك اللاحق ان العلوم تتزايد يوما فيوما كما سيجيء ويلزم على هذا التقدير ان لا تتراكم
بل تنتفي فتعلم انه على هذا التقدير يكون قول الشارح فيما بعد ثم اقول اعادة غير مستحسن كما قيل وبعضهم قالوا ان انتفاء جميع الادراكات
عند تحقق الادراك اللاحق يستلزم ادراكها سابقا على اول ادراك يحصل اول مرتبة العقل بالملكة بعد تلك العقل الهيولاني وهو محال
لان الاول من السلسلة لا يسبقه واحد منها واستحالة اللازم يستلزم استحالة الملزوم وفيه انه راجع الى قول الشارح فيما بعد ويمكن الجواب
عنه بانه ما ذكرنا انما الايقال بهذه المقدمة اعني قولنا انا لا نفقد ادراكا سابقا عند وجود الادراك اللاحق كافية في
ابطال الشق الاول فلا حاجة الى الاحالة لانا نقول هي ايضا غير خالية عن الافادة وتغيير الطريق ليس بمعيب على انه مدلل
قوله لان الانتفاءات الخ اعلم ان الانتفاءات المحضة والسلوب البسيطة ليست متمايزة بانفسها اصلا اذ لا ثبوت لها بوجه من الوجوه
فلا يمكن ان يثبت لها شيء فلا يثبت لها التميز ايضا وتحقيق المقام ان الانتفاء المحض والعدم الصرف عبارة عن بطلان الذات
بحسب الواقع كما ان الوجود عبارة عن تقرر الذات وليس هناك شيء يعبر عنه بالبطلان فان الانتفاء المحض سلب الشيئية لا شيء يعبر عنه
بالسلب فلا يتصور ثبوت شيء في نفس الامر لها اصلا فكيف يكون متميزا فان قلت انا نعلم بداهة ان الاعدام متميزة والانتفاءات المحضة متحققة
في نفس الامر فيلزم تميزها قلت فرق بين قولنا الاعدام متحققة في نفس الامر وبين قولنا الاعدام في نفس الامر فالاول باطل قطعا اذ لا وجود
ولا تحقق للاعدام في نفس الامر اصلا والا لم تكن عدما والثاني حق اذ نفس الاعدام في نفس الامر بمعنى بطلان الاشياء في حد ذواتها
من غير اعتبار المعتبر وفرض الفارض والحاصل ان المعدومات المطلقة والانتفاءات المحضة غير متمايزة بعضها عن بعض في حد ذاتها وانما
اذا تصورها الذهن صارت موجودات ذهنية وتمتاز بعضها عن بعض فالمعدوم المطلق ليس بمتمايز انما المتمايز المعدوم المطلق وبهذا ظهر ان
ما قال المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد ان العدم المطلق من احوال الماهية الممكنة الثبوت لها ليس بشيء لان العدم المطلق رافع لجميع انحاء

واذا لم يكن الحصر بين الانسان وسلبه عقليا يجزم العقل بمجرد ملاحظة الطرفين لتجويز العقل ان لا يكون الانسان ولا سلبه
بل السلب بل الانسان يكون مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول بذاته الخصوصة ومع كما ترى لما لم يتميز فكيف يكون
منشأ الامتياز الغير تمام او عدم التمايز الاسلب كانها الا ان يحسب مع كونها منشأ الامتياز الغير فعليه البيان ان طلبنا اليه سبيلا
الوجودات مصداقه لاشئ محض لان هناك شيئا يصدق عليه انه معدوم مطلق فالعدم المطلق لا يمكن ان يثبت له الوجود حيث انه
قوله واذا لم يكن الحصر الخ لم يقل انه على تقدير تمايز السلوب واتها لم يكن الحصر بين الوجود وسلبه حصرا عقليا اذ يرد عليه انه
على تقدير تعدد مفهوم السلب يجوز ان يكون مفهوم الوجود ايضا متعددا فكيف لا يجزم بالانحصار بل الانحصار على هذا
بين الوجود الخاص والعدم الخاص فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان حصرا
عقليا لان معناه ان زيدا اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص فهذا تردد بين النفي والاثبات
يجزم العقل بالانحصار فيه بداهة فكما لا واسطة بين مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين مفهوم خاص وسلبه لكن يبقى ان
اضافة السلب الى الحقائق لا يصح الا على تقدير كون مصداق الوجود ومنشأ انتزاعه نفس الحقيقة ومع السلب نفي الحقيقة
ولما كانت الحقائق متعددة متمايزة فلكل حقيقة منها رفع يقابلها والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصر بلا ريب فعلى
تقدير كون السلوب البسيطة متمايزة يكون الحصر بين الانسان وسلبه ايضا عقليا واما قوله لتجويز العقل الخ فلا يخفى سخافته اذ على
تقدير تعدد مفهوم السلب يجوز ان لا يكون كل سلب صالحا للاضافة الا الى الذات التي هي الرافع لها واذا لم يكن سلب خاص الا لها
ورفعا للذات خاصة تكون تلك الذات الخاصة مناقضة له دون غيره من السلوب فلا يبطل الحصر العقلي هذا وهذا كما يقال ان النسب
مع ان كل نسبة منها مقابل النسبة ايجابية ولا يتوهم ان قولنا الحصر بين الشئ وسلبه عقلي والواسطة يحصل الجزم بالواسطة
فلم يبق الحصر عقليا لانا نجزم الحصر بنفس تصور الشئ ورفعه بل الرفع والمرفوع من شأنهما ان يجزم بتصورهما انهما لا يرتفعان
ولا يجتمعان هذا هو المعنى بالحصر العقلي وليس الجزم بالحصر بواسطة ان هذا رفعه فقد ظهر ان قوله واذا لم يكن الحصر الخ منظور فيه
فالاولى ان يطرح هذه المقدمة من البين ويستعان في عدم تمايز السلوب بما قررنا سابقا ثم يقرر الدليل الى آخره
قوله او عدم التمايز الخ يعنى ان عدم السلوب والانتفاءات بنفسها وان لم يحتج في انتفائها الى ملكاتها مسلم لكنه غير نافع اذ لا بد لكون الشئ
منشأ الامتياز الغير من تمايزه مطلقا سواء كان بنفسه او بغيره او احد انه لا بد لمنشأ الامتياز ان يكون ممتازا بالذات فعليه ان يبين
او نقول ما لا يكون ممتازا بنفسه بل بالملكة يكون امرا انتزاعيا غير موجود بنفسه ضرورة ان ما يكون موجودا بنفسه لا يكون ممتازا بواسطة الملكة بل يكون ممتازا بالذات
ضرورة تساوق الوجود والامتياز وبالجملة ما لا يكون موجودا او ممتازا بنفسه بل بواسطة الملكة يكون امرا انتزاعيا والانتزاعيات لا تحقق لها ولا وجود لها
الا بوجود منشأها فلا يكون منشأ الامتياز الغير الا بمعنى ان منشأ انتزاعه منشأ الامتياز الغير فيكون منشأ امتياز الغير حقيقة هو ذلك المنشأ
وذلك المنشأ لا بد ان يكون ممتازا بالذات ولا يجري الكلام فيه لا تسلسل بل ينتهي بالاخرة الى امر يكون ممتازا بالذات ومنشأ الامتياز الغير بالذات فافهم
قوله فان قيل الخ يعني على تقدير كون العلم عبارة عن الانتفاء المحض للملكات اى سلوب بسيطة غير ممتازة فكيف يحصل الامتياز بها لا عدم صلاحيتها

فيصح بان تمايز السلوب لا يتوقف الا على اضافتها الى ملكاتها الا على تمايزها ايضا فليتامل قوله واللازم على تقدير الخ اذ على
هذا التقدير كل ادراك سابق كان انتفاؤه ثابتا للسابقة فبتحقق اللاحق بزوال السابقة زال ثبوته ويبقى انتفاؤه الحاصل على التقرير
ان النفي اذا دخل على كلام فيه تقييد يتوجه الى القيد فقط اورد عليه بان العدم المحض اذا كان موصوفه موجودا يكون عدما ثابتا
والسالبة المحصلة في هذه الصورة تصدق بعد له وقد فرض وجود الموصوف اذ الكلام عند تحقق الادراك الاخير فالاعتراف بانتفاء ادراكات
المحضة اعتراف بالادراكات فيه كلام ههنا قوله والاشكال الخ فيه ان استحالته على تقدير حدوث النفس مسلم واما تقدير قدمها فيجوز ان تكون
مرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن خلو النفس عن جميع الادراكات مختصة بحدوث النفس ومشاهد عليها التحقيق استحالة التسلسل
والتصديق على تقدير كونهما النظريين على حدوث النفس وايضا يمكن ان يستدل على انتفاء تلك المرتبة راسا بان يقال بعد تمهيد مقدمة وهي
انا نفرض مفهومين متناقضين مفهوم شيء بعض الاذهان منفصلة بوجه ذاتي او عرضي سواء كان آلة الملاحظة او مفهوم خلاف

قوله فيه آه هذا الكلام مختبط اذ الاضافة الى الملكات انما توجب تمايز الاعدام لكون الملكات متمايزة واذا فرض كون الملكات
الغير سلوبا بسيطة غير متمايزة فكيف توجب تمايز الاعدام بل كيف يصح اضافة الاعدام اليها والمنكر مكابر مقتضى عقله ولعل المحشي
الى هذا اشار بقوله فليتامل قال الشارح واللازم آه هذا الكلام من الشارح عجيب لانه سيصرح ان اللازم انما هو انتفاء الثاني انتفاء الشيء ادراك
ما نقائض شيء يكون انتفاؤه انتفاء الثابت للشيء ولا شك انه صرح لا يستلزم تحقق ذلك الشيء بل هو اعم من تحقق الشيء ومحض انتفائه لانه
يكون في قوة السالبة المعدولة والسالبة المعدولة اعم من السالبة البسيطة والموجبة المحصلة والحاصل ان انتفاء الانتفاء الثابتة يتصور على نحوين
احدهما بانتفاء الثبوت وح يبقى انتفاء محضا والثاني بانتفاء راسا فعند تحقق الادراك الاخير يجوز ان ينتفي السابق راسا
قوله بناء على التقرير الخ فيه انه لا كلام ههنا في التقييد على انه قاعدة لفظية لا يلتفت الى امثالها في العلوم العقلية معنى
ان انتفاء المقيد كما يتصور بانتفاء القيد كذلك يتصور بانتفاء المقيد راسا ويجوز ان يكون فيما نحن فيه من القسم الثاني
قوله اورد عليه آه هذا الايراد وان كان في غاية المتانة كما سيظهر ان شاء الله لكن يرد عليه ان موضوع الزوال ليس هو النفس بل الآلة
غير موجود ويدفع بان الادراك صفة للمدرك وهو زوالها وان كان منسوبا بالذات الى الادراك الزائل لكنه منسوب الى محله ايضا
وهو النفس كما ان السواد الزائل عن الجسم زواله وان كان صفة له بالذات لكنه صفة للجسم ايضا فيقال انه ليس بمتصف والجسم
فالجسم موضوع لسلب السواد ايضا وح يكون الاعتراف بتحقق الانتفاآت اعترافا بتحقق الادراكات فاسم
قوله فيه ان استحالته الخ قال الشارح في حواشي شرح هياكل النور نهاية الامر ان كان في الاحوال الاستقبالية لكن في الادراك على تقدير
حدوث النفس محال واورد عليه بانه لا وجه لتخصيص الحكم بالاستحالة على تقدير حدوث النفس بل على تقدير قدمها ايضا كذلك لانهم قالوا بالعقل الهيولاني
وهو مرتبة خلو النفس عن جميع الادراكات ورده المحشي بانه يجوز ان يكون مرتبة العقل الهيولاني مختصة بحدوث النفس فعلى تقدير قدمها استحالة
لزوم الادراكات الغير المتناهية على وجه التعاقب تم اذ يجوز ان يكون للنفس قبل تعلقها بالبدن ايضا ادراكات لم يقم على استحالتها دليل بعد
قوله واشار اليه آه قيل المراد بحدوث النفس حدوث تعلقها بالبدن اي ادراكات النفس حادثة او قديمة فالكل متحقق استحالته

ولسلم احدهما بالمعلوم والآخر بالمجهول المطلق ان مرتبة العقل الهيولاني لو كانت من الواقعيات فنفرضنا ان عمرا مثلا كان
في تلك المرتبة ثم حصل له اولا مفهوم المجهول المطلق بالمعنى الذي مر فان العقل لا ينقبض عن تجويز حصوله ابتداء كما يشهد به الوجدان
فزيد حينئذ مثلا اما معلوم عنده بان يكون حاصلا بنفسه او بوجهه وقد فرض انه لم يحصل له سوى مفهوم المجهول المطلق فيكون عنوانا له
وصادقا عليه فيلزم ان يكون حين كونه معلوما مجهولا مطلقا واما مجهول مطلقا فيكون حاصلا بهذا المفهوم الصادق عليه المفروض
الحصول فلزم ان يكون معلوما حين كونه مجهولا مطلقا وهذه الشبهة تقريرات واجوبة مختصة بها وهذا التقرير ما سنح عندنا ظاهر دقيق بعض صحح

المذكور بحدوث النفس بل يتأتى على تقدير قدمها ايضا فثبت ان اجاب المتم باستحالة الشر في التصور والتصديق على تقدير كونهما
الكز بين على حدوث النفس ليست شاهدة على اختصاص تلك المرتبة بحدوث النفس اقول هذا انما يتم لو لم يكن للنفس قبل تعلقها
بالبدن ادراك اصلا بما سوى ذاتها وصفاتها واما لو كان لها ادراك قبل تعلقها بالبدن ايضا فيختص استحالة الشر المذكور
بحدوث النفس ولا يتأتى على تقدير قدمها اصلا وعدم كون النفس مدركة بما سوى ذاتها وصفاتها قبل تعلقها بالبدن غير
ظاهر بعد [illegible] فتبين ان استحالة الشر المذكور لا يتأتى اذا قيل بقدم النفس وعدم تعلقها ايضا كما هو مذهب القائلين بالتناسخ
قوله ان مرتبة العقل الهيولاني الخ فيه ما افاد استاذ الاستاذ قدس سره ان هذا الاشكال محال اصلا لان مرتبة العقل الهيولاني
فانا لو لم يثبت مرتبة العقل الهيولاني ولم يفرض حصول ذلك المفهوم اولا توجه الشبهة ايضا فانه لا شك ان النفس في اي مرتبة
فرضت بعض الاشياء مجهولة لها بجميع الوجوه الذاتية والعرضية فلو فرض حصول مفهوم المجهول المطلق في النفس نقول
زيد المجهول بجميع الوجوه اما معلوم بهذا العنوان او غير معلوم فان كان معلوما كان مفهوم المجهول المطلق عنوانا له وصادقا
عليه فلزم كونه مجهولا حين كونه معلوما وان كان مجهولا مطلقا يكون حاصلا بهذا المفهوم الصادق عليه فلزم كونه معلوما حين كونه مجهولا
قوله لهذه الشبهة الخ اعلم ان تقرير هذه الشبهة ان كل مجهول مطلق يمتنع عليه الحكم صادق قطعا اذ المحكوم عليه لابد ان يكون معلوما بوجه من
الوجوه مع ان الحكم في هذه القضية على المجهول المطلق لان امتناع الحكم ايضا حكم من الاحكام واجيب عنه بوجوه الاول ان المحكوم عليه في هذه القضية
معلوم بالذات مجهول مطلق بالعرض فالحكم سلبه باعتبارين وتفصيله ان المحكوم عليه في امثال هذه القضايا ليس افراد المفهومات لانها
ليست موجودة في الذهن بانفسها فطريق الحكم عليها ان يتصور مفهوم ويجعل عنوانا لتلك الذوات ويحكم عليها من حيث انطباقه عليها واتحاده
بها فالمحكوم عليه بالذات هو العنوان الذي تصورنا بالذات لا باعتبار انه من حيث هي باعتبار اتحاده وانطباقه على تلك الذوات وهو
باعتبار الاول معلوم ومتحقق في نفس الامر وموصوف بصحة الحكم عليه وباعتبار الثاني مجهول مطلق ليس بمعلوم وموصوف بامتناع الحكم عليه فطبيعة المجهول
المطلق الموجود في الذهن من حيث انه مجهول مطلق معلوم لكن باعتبارين فلا ينافي معلوميته اتصافه بالمجهولية فاذا وقت كونه موجودا في الذهن يصدق عليه
انه مجهول مطلق باعتبار معنونه وليس بمعلوم والحاصل ان المحكوم عليه في قولنا كل مجهول مطلق يمتنع عليه الحكم مفهوم المجهول المطلق اذ الحكم
الى المقصورة على العنوان والعنوان معدود في الذهن معلوم فهو معنونه مجهول مطلق فالموضوع معلوم واما صحة الحكم بالامتناع فباعتبار
مصداقه الحقيقي فانها تحيلة وكل حكم ثابت للافراد ثابت للطبيعة في الجملة فالمجهولية المطلقة ثابتة للطبيعة باعتبار افراد تحققها

واورد عليه اولاً ان الموصوف بالامتناع لما كان مفهومات موضوعات هذه القضايا باعتبار الاتحاد والانطباق
على الافراد فينبغي ان يكون موجودة بهذا الاعتبار ولا يكفي وجود نفس المفهومات من حيث هي فان البداهة حاكمة بان ما يثبت له
حقيقة يجب وجوده وهذا الايراد في غاية المتانة والدقة اذ المثبت له بالذات هي الافراد وثبوت شيء لشيء انما يستلزم ثبوت المثبت له
ولا يكفي ثبوت عنوان المثبت له فيبقى الاشكال كما كان و التحرير الظاهر المبين ان الحكم في المحصورة ليس على العنوان مطلقا بل عليه
من حيث الانطباق على الافراد ولا وجود له بهذه الحيثية وثانياً ان الطبيعة وان كانت محكومة عليها بالذات لكن الافراد ايضاً
محكومة عليها وان كان الحكم عليها بالعرض فيصح كل مجهول مطلق من جميع الوجوه ممتنع عليه الحكم بالذات بالعرض فيحكم على الافراد
بالعرض وثالثاً انه من المعلوم بالضرورة ان استدعاء ثبوت المثبت له في ظرف الثبوت انما هو للثبوت في نفس الامر لا للحكاية بالثبوت
والحكم به على شيء بتبعات الطبيعة باي اعتبار كان بالمجهولية ليس الا بواسطة اتصاف افرادها به في نفس الامر اما واسطة في الثبوت
او واسطة في العروض فلا بد ان يكون افراد هذا المفهوم متصفة بالمجهولية اولاً وبالذات ثم يتصف الطبيعة من حيث الاتحاد معها
ثانياً وبالعرض هكذا كان الاشكال بامثال هذه القضايا الا ان يقال انها محصورات يستلزم ثبوت المجهولية المطلقة اولاً وبالذات للافراد
موضوعاتها سواء كانت محكومة عليها بالذات ام لم تكن [illegible] بان قيل ان الافراد لها اعتباران الاول اعتبار انفسها والثاني اعتبار وجودها
بوجود الطبيعة بالعرض وهي من حيث وجودها بهذا الوجود العرضي يصدق عليها انها مجهولة مطلقة بنفسها ويكفي لصدق القضية
هذا الوجود العرضي ففيه انه يكفي على هذا ان يقال لا بد لصدق الموجبة من وجود المثبت له بالذات والمثبت له بالذات هي الافراد
وهي موجودة بوجود الطبيعة بالعرض فيصدق الموجبة فيكون القول بان المحكوم عليه بالذات هي الطبيعة لغواً لا طائل تحته
على انك قد عرفت ما فيه الثاني ان هذه القضية وان كانت موجبة لكنها لا تقتضي الا تصور المحكوم عليه حال الحكم كما في السوالب
وهذا التحكم محض لان الربط الايجابي مطلقا يقتضي وجود الموضوع وهذا ظاهر جداً الثالث ان هذه القضية غير بتية وحاصلها ان
ما هو متصور معلوم لو صدق عليه مفهوم المجهول المطلق لامتنع عليه الحكم وهذا الجواب قد ارتضاه صاحب الافق المبين ولا يخفى على المتأمل
ان حاصل الاشكال ان هذه القضية تصدق بتتبع انه لا وجود للموضوع فجعلها غير بتية كانه تسليم للايراد الرابع ان هذه القضية
وان كانت موجبة بحسب الحكاية لكنها سالبة بحسب المحكي عنه لانها حاكية عن بطلان موارد التحقق فلا تقتضي الا ثبوت العنوان
في الذهن ليصح الحكم عليه ولا تقتضي ثبوت المثبت له اذ لا مثبت له هناك في نفس الامر والحق انه لا معنى لكون القضية موجبة
بحسب الحكاية وسالبة بحسب المحكي عنه اصلاً لان القضية الموجبة حاكية عن موضوع يكون متصفا بالمحمول لا تستدعي صدقها
وجود الموضوع والقضية السالبة حاكية عن سلب محض ولذا لا يستدعي صدقها وجوده فكل مجهول مطلق ممتنع عليه الحكم ان كانت موجبة
بحسب الحكاية كان المحكي عنه لها ذات المجهول المطلق بحيث يكون متصفة بامتناع الحكم فان كان للمجهول المطلق وجود
بحيث يصح انتزاع امتناع الحكم عنه حال كونه موجودا صدقت القضية الموجبة والا كذبت وان كانت سالبة كانت
حاكية عن سلب محض فلا يستدعي صدقها وجود الموضوع فكيف يكون كونها سالبة بحسب المحكي عنه على تقدير كونها موجبة بحسب الحكاية

ومنها ان انعقاد هذه القضية اعني قولنا كل مجهول مطلق يمتنع عليه الحكم غير متصور اذ هي حقيقية فلابد فيها من ان يكون العنوان
مرآة لملاحظة الافراد وحينئذ يجعل العنوان مرآة لتعيين الافراد معلومة وهي غير قابلة لهذا الحكم واجيب بان الانعقاد انما يقتضي
صدق العنوان بالفعل او بالامكان مع جعله مرآة لملاحظة الافراد حال الحكم وهذه القضية شرطية عامة او عرفية عامة حاصلها
ان ما يصدق عليه العنوان بالفعل او بالامكان يمتنع عليه الحكم بالضرورة بشرط كونه مجهولا مطلقا او دائما ما دام كونه مجهولا مطلقا
هذا واورد عليه بانه لا يقطع عرق التغليط اذ لو قرر الشبهة بان قولنا كل مجهول مطلق والنا يمتنع عليه الحكم دائما وكل مجهول
مطلق من كل جهة يمتنع عليه الحكم مطلقا منهم فلا يمشي هذا الجواب لعدم صدق العنوان لا بالفعل ولا بالامكان قال المحشي
شرح المطالع هذا التقرير دافع لجميع الاجوبة ثم قال بعد تقرير الاشكال بهذا النحو والجواب الحاسم لمادة الشبهة ان المجهول المطلق
اما معلوم بالذات مجهول مطلق بالفرض ووجهه السيد المحقق قدس سره الشريف في حواشيه بانا اذا قلنا كل مجهول مطلق فهو
يمتنع عليه الحكم فلا شك ان العقل بمفهوم هذا العنوان قد توجه الى افراده بهذا المفهوم وجعله آلة لملاحظتها على وجه كلي اجمالي
فتكون معلومة بهذا الوجه قطعا وتلك الافراد هي ذات المجهول المطلق دائما فوجب ان يكون ذاته معلومة باعتبار تصورها
المجهولية المذكورة وهذا هو المعلوم بالذات اذا كان ذاته معلوما باعتبار لم يكن مجهولا مطلقا دائما في نفس الامر بل بحسب فرض العقل
حيث توجه اليه بهذا المفهوم فالحكم على تلك الذات باعتبار معلوميتها وسلب الحكم عنها باعتبار اتصافها بصفة المجهولية
المطلقة الدائمة فان قلت اذا كان تلك الذات معلومة للعقل فكيف يحكم عليها بسلب الحكم ويمتنع مع ان المعلومية تقتضي
صحة الحكم واثباته قلت هي وان كانت معلومة لكنه ربما يلاحظها باعتبار اتصافها بالصفة المعلومية بل بصفة المجهولية قال المحشي
ان مفهوم المجهول المطلق دائما كلي وللعقل ان يجعله عنوانا للذات اي يجعله مرآة لملاحظة الجزئيات كما في سائر المفهومات الكلية
واذا جعله مرآة لملاحظتها من حيث تصورها بهذا المفهوم الذي هو منشأ لامتناع الحكم عليها فيحكم عليها بذلك الامتناع لانها معلومة
مرتبة على هذه الملاحظة لكنها في تلك الحالة ليست مجهولة للعقل من حيث اتصافها بتلك المعلومية بل يحتاج في كونها
ملحوظة من هذه الحيثية الى ملاحظة ثانية مرتبة على الملاحظة الاولى فاذا لاحظها العقل كذلك اي باعتبار معلوميتها حكم
الحكم لا باعتباره فالحاصل ان الحكم على الافراد وقد توجه العقل اليها بهذا العنوان فتكون معلومة بهذا الوجه قطعا فالحكم
مجهولية مطلقا بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل حيث توجه اليها بهذا المفهوم فالحكم عليها باعتبار وسلب الحكم عنها
باعتبار آخر وهو اعتبار فرض اتصافها بالمجهولية ولا يخفى على المنصف انه لو جعل هذه القضية حقيقية يرجع حاصلها الى ان
ما هو مجهول مطلق في الواقع يمتنع عليه الحكم فلابد من صدق العنوان بحسب نفس الامر ولا يكفي في القضية الموجبة
صدق العنوان بحسب الفرض وبالجملة الحكم في هذه القضية بثبوت المحمول للموضوع بحسب نفس الامر فالوجود الفرضي
اذ من البين ان الغرض ان المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم في نفس الامر لا انه يمتنع عليه بحسب الفرض والا لم
مطلقا والفرض على تقدير جعل المفهوم مرآة لملاحظة الافراد فتصير الافراد معلومة فلم يبق الافراد افرادا لهذا المفهوم

وقد عرضتها على اذكياء عصرنا فلم يأت احد بما يعتد به فنى احق بان تسمى بالجذر الاصم **قوله** اذ زوال الشئ الخ اقول بعض الاعاظم انه ان اراد به مطلق افتقار الشئ وعدم التحقق لعدم السابق كما فى الحوادث فمسلم ان اراد به افتقاره بعد الوجود لكن الادراك لو كان ايضا افتقار لا يجب ان يكون حاصلا حتما وانما يجب الادراك الحادث فمن الجائز ان يكون الادراك الغير الحدوث زواله اى عدم الاحتمال لا افتقار السابق على ما هو افتقار او يكون لكن افتقار سابقا لما هو افتقار له وبكذا

قوله فلم يأت آه **قال** فى الحاشية لاحد ان يمنع حصول مفهوم المجهول المطلق اولا لمن كان فى تلك المرتبة مستند الشئ الحاصل فى مبدأ الولادة انما يدرك صورة الاب والام وغيره ذلك من الجزئيات كما لا يخفى انه اه انت تعلم ان هذا المنع ليس اذ حصول مفهوم المجهول المطلق اولا لمن كان فى تلك المرتبة ممكن عقلا وهذا لا يلزم المحال من فرض الممكن حاصلا فلا يلزم الاستحالة الا من وجود مرتبة العقل الهيولانى لا من حصول ذلك المفهوم اولا فى النفس ثم انه يعلم ان حصول مفهوم المجهول المطلق محال عقلا فى ابتداء الفطرة فلا يندفع الاشكال الا بنحو ما عرفت من بعضهم وجوابا بان الشئ انما يصير مطلوبا بحصوله بوجه من الوجوه لم يمكن ذلك الوجه منافيا للمعلومية انما يكون منافيا للمعلومية كيف يكون مبدأ الانكشاف فنجيب بان مثل المجهول مطلقا ومفهوم المجهول المطلق صادق عليه بوجه من الوجوه لكن لا يلزم من حصوله فى الوجه النفس انكشاف ذلك الشئ لكونه منافيا للمعلومية ورد بانه سمينا ما يكون حاصلا بنفسه او بوجه من وجوه معلوما ونقيضه مجهولا مطلقا ولا شك فى تنافى المفهومين فلا يلزم اجتماعهما بالبيان الذى ذكرنا يتغير القول بكون مفهوم المجهول المطلق وجها ومنافيا للمعلومية قول بالتنافيين **قال** المحقق فى الحواشى الجواب بان بعض المحققين صرح بما حاصله ان هذا المجهول المطلق الذى فرض حصول مفهومه المجهول المطلق فى وقت من الاوقات فلا نسلم ان المعلومية انما ثبت بهذا الوجه حين حصل فى العقل لا نسلم ان حصوله فى زمان حصوله بل يجوز ان يكون ذلك سابقا عليه ان هذا المجهول المطلق انما لا يستحق الحصول ازلا فى تقييد على شئ انه مجهول مطلق وانما يعنى انه لا يمكن تعلق العلم بوجه فى زمان حصوله ان كل شئ يتعلق العلم بوجه زمان من ان هذا المجهول المطلق زمان حصوله مفهوم عنوان بالمعنون فى وقت حصول المجهول المطلق المقيد بزمان حصوله بحيث يطلق المجهول المطلق فى مرتبة حصول القيد فيه حصول المطلق المجهول المطلق الاعم وبحيث كل شئ او كل شئ يصدق عليه انه مجهول فى مرتبة العقل الهيولانى مثلا فعند حصول ذلك المفهوم يكون الشئ باركلها معلومة فلا يلزم تقييد على شئ فلا يكون شئ ما خفى فلا يكون شئ معلوم بهذا الوجه فلا يلزم الا

قوله انا بعض الاعاظم آه حاصل ما افاد بعض الاعاظم ان الادراك على تقدير كونه زوالا للادراك السابق عليه لا يلزم كونه عدما لا افتقارا لجواز كونه عدما سابقا فالادراك اللاحق زوال للادراك السابق عليه ويجوز ان يكون الادراك السابق عدما سابقا لما تقدم له وظاهر ان العدم السابق للشئ لا يستلزم تحقق ذلك الشئ قبل طريان العدم عليه فلا يلزم تعاقب الادراكات الغير المتناهية اصلا ما لم يحصل زوال العدم اللاحق فاللزوم مسلم لكن حصوله لا يتم التقريب اذ يبقى احتمال كون الادراك عدما سابقا لما هو ادراك له وبالجملة ان ههنا زوال شئ ما مطلق الافتقار فالحصر ممنوع اذ يجوز ان يكون الادراك اللاحق زوالا للادراك السابق او ان يكون الادراك عدما سابقا فلا يلزم تعاقب الادراكات غير متناهية وان يرد به العدم اللاحق فلا يتم التقريب لعدم بطلان كون الادراك عدما سابقا لما هو عدم له

كما في عدم عدم قديم وح لا يلزم تعاقب الانتفاآت تحقق العدم لزوم تحقق الدليل حينئذ قبل تحقق الزوال به وبه تخصيص الدليل
يجب منه تمام التقريب لانه حينئذ يبقى احتمال كون الادراك زوال الانتفاء سابقا على ما هو انتفاء له فافهم فانه دقيق قوله فالادراك
الذي يعقبه بتفسير الاول للانتفاء والثاني للادراك يقال عقبه فلان اذا جاء على عقبه فالحاصل ان الادراك لو كان انتفاء ادراك آخر
فالادراك الذي يعقبه ذلك الانتفاء ان كان انتفاء للادراك السابق عليه كان ذلك الانتفاء انتفاء لانتفاء الادراك الذي هو سابق عليه تمام
وكان هذا الادراك الذي يعقبه ذلك الانتفاء انتفاء له وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء والا لزم ارتفاع النقيضين
فيتحقق الادراك المنتفي السابق على ذلك الانتفاء مرتين وهو يستلزم الادراك الثالث وهو الانتفاء للادراك الاول فرض الاول السابق
عليه مرتين وهكذا يستلزم كل ثالث لاوله فيبطل كلية الراي ويلزم اعادة المعدوم وانقلاب المثبت الى المنفي وبالعكس كما لا يخفى على اولي النهاية فافهم

وهذا بين لا يخفى اما اولا فلما افاده بعض المحققين قدس سره ان كون الادراك عدما سابقا يجب ان لا يكون على النفس زمان تكون
فاقدة للادراك مع ثبوت العقل الهيولاني يشهد بخلافه ويستحيل تعاقب الادراكات الغير المتناهية بحيث يكون مبنيا على ثبوت العقل الهيولاني
او على حدوث النفس واما ثانيا فلانه يستلزم اجتماع النقيضين اذ النفس عارية عن جميع الادراكات كما في مرتبة العقل
الهيولاني فان الادراكات معدومة في هذه المرتبة عدما سابقا فيتحقق الادراكات اذ هي ليست الا اعدام الادراكات السابقة
على تلك الادراكات مع ان تلك الاعدام متحققة في تلك المرتبة وما قيل ان الادراكات يجوز ان تكون عبارة عن الاعدام الثابتة
للادراكات الثابتة للنفس بعد تهيؤ النفس واستعدادها التام للاكتساب فالعلم حقيقة هو العدم السابق للادراك المختص بالنفس
المخصوص بالتخصيصات المذكورة فعلى تقدير كون الادراك زوالا للادراك يجوز عند العقل هذا الاحتمال ايضا فلو خصص العدم بالعدم
يبطل حصر الاحتمالات في الدليل فلا يتم التقريب [illegible] عدم بالتخصيص [illegible] بالصفة المذكورة فلا يلزم الادراكات الغير المتناهية
سبيل التوالي [illegible] النفس ثبوت العدم السابق لها [illegible] منشأ للاكتساب لا بمعنى كونها مستعدا للاكتساب
قوله كما في عدم عدم قديم اه قيل العدم الاول مضاف الى العدم الثاني الذي هو موصوف بالقديم المضاف اليه المراد بالعدم
القديم العدم السابق فيكون العدم الاول مضافا للعدم اللاحق لا العدم السابق فيكون هذا مثالا لكون العدم اللاحق انتفاء
للعدم السابق لا لكون العدم السابق انتفاء للعدم السابق والحق انه لا معنى لكون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق اصلا
اذ انتفاء العدم السابق لا يكون الا بالوجود لا بالعدم والا لزم ارتفاع النقيضين لا لكون العدم السابق انتفاء للعدم السابق كما لا يخفى
قوله وانتفاء انتفاء الشيء الخ ان اريد بالتحقق في قوله انتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء الوجود فالاستلزام مسلم
فيما اذا كان الشيء الذي اضيف اليه الانتفاء الانتفاء وجوديا ضرورة ان انتفاء عدمه يستلزم وجوده لا وجودا وما نحن فيه ليس كذلك
وان اريد به بقاء ذلك الشيء الذي اضيف اليه انتفاء الانتفاء على ما كان سواء كان وجوديا او عدميا لم يلزم منه تحققه وجودا
فلم يترتب عليه قوله فيتحقق الادراك المنتفي الا ان يقال ان الادراكات لما كانت عدمية لعدم بعضها بعد البعض آخر منها ولا يبقى ادراك
ادراك وجودي لا محالة فيكون هذا الادراك الوجودي بعد ما حصل للنفس ادراك هو انتفاء انتفاء ذلك الوجودي

قوله في الحاشية وههنا الخ نوقض تارة بان الوجود امر واحد في حد ذاته ولا يختلف ابتداء واعادة بحسب ذاته بل بحسب الاضافة
الى امر خارج عن ماهيته اعني الزمان فاذن متلازمان امكانا ووجوبا وامتناعا فلو جاز كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء
وممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة بناء على ان الوجود في الزمان الثاني مغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة لجاز انقلاب الممكن من المواد الثلثة
الى الاخرى وهو مع مخالفته لبداهة العقل يوجب عدم الحوادث عن المحدث لجواز ان تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة
لذواتها حال كونها موجودة وفيه انسداب باب اثبات الواجب وتارة بانا اذا فرضنا ان زيدا معدوم ثم وجد ثم عدم فيصدق انه معدوم ثانيا
لا معدوم ثانيا اليس لا معدوم فههنا ثلثة اعدام الاول العدم المستفاد من كلمة ليس والثاني من كلمة لا والثالث من كلمة معدوم فههنا عدم العدم فلزم اعادة [illegible]

حضر ويرد ان امتناع اتصاف الشيء عن الوجود ههنا انفس مستلزم وجوده بل هو مستلزم بالاتصاف المضاف اليه بل الاتصاف دون
ذلك الشيء وكذا يعود ذلك الوجود عند حصول كل ادراك هو [illegible] الاحق [illegible] شيء وعوده محال لاستحالة عود وجود الذي
قد كان فان الوجود يتعين بتعين الزمان ومن المحال عوده وبهذا ظهر ان ما قال بعض المحققين قدس سره
ان عود الادراك السابق بعد انتفائه ليس اعادة المعدوم لان الادراك السابق عدم والمستحيل انما هو اعادة المعدوم الذي
كان موجودا قبل وجوده ولما اعادة المعدوم متحققة لان العدم السابق مقتضي لتحقق الوجود ثم بانتفائه يعود العدم وتعبيره
عدم الاحقا وان كان حقا كما ستعرف لكنه غير وارد على كلام المحقق الدواني كما لا يخفى ++

قوله نوقض الخ هذا استدلال على جواز اعادة المعدوم اورده صاحب المواقف حيث قال لو امتنع وجود المعدوم الثاني لذاته
او للوازمه لامتنع ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لا من مفردات الشيء او لازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع لذلك
كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب فان قيل العود لكونه وجودا [illegible] بعد العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم
من امكان الاعم امكان الاخص لان امتناع الاخص لا يستلزم امتناع الاعم فجاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه [illegible] لذاته او
لازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا قلنا الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ذلك الواحد ابتداء واعادة بحسب
ذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ذاته وهو الزمان وكذلك الايجاد امر واحد لا يختلف ابتداء واعادة الا بحسب
تلك الاضافة فاذن متلازمان امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة في الماهية بحسب اشتراكها في تلك الامور
المستندة الى نحو اتحادها ولو جوزنا كون شيء واحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة معللا بان الوجود
في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني
امتناع ما هو اعم منه وامتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان
اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون في ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا وفيه مخالفة
لبداهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي وجوده لذاته في زمان آخر لان [illegible]
[illegible] ذلك لما امكن الاستغناء عن المحدث لجواز ان تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة

فلا حاجة لها الى صانع يحدثها بل في ادتها كافية في حدوثها وفيه سد لباب اثبات الصانع هذا كلامه وتعقب عليه العلامة القوشجي
في شرح التجريد بان الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات الوجود مطلقا والامتناع عن اقتضاء العدم مطلقا والامكان عن عدم
الاقتضاء بهما مطلقين لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلثة بان يكون شيء واحد واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا
في زمان آخر او بالعكس او يكون ممكنا في زمان ثم يصير ممتنعا في زمان آخر او بالعكس لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة
لكن الوجود قد يقيد بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا
بالعدم فان هذا الوجود ممتنع اتصاف ذات الباري تعالى به فضلا عن اقتضائه له وبذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجبا فلا ينقلب
عن وجوبه الذاتي الى الامتناع الذاتي لان اقتضاءه الوجود مطلقا باق بحاله لم يدخله تغير وتبدل فلا انقلاب وكذلك العدم قد يقيد
بكونه مسبوقا بالوجود ولا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي
الى الوجوب الذاتي بناء على ان اقتضاءه للعدم مطلقا باق بحاله وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به
لم يمكن اتصاف ذات الممكن به ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود المطلق باق بحاله لم يتغير وعليه ايضا فانهم قالوا
ان ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا ان امكانه ازلي اي امكانه ثابت في الازل كان الازل
ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان
لماهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا للوجود على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول
لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون شيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا بل ممتنعا ولا يلزم من ذلك ان يكون ذلك
من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وبعد تمهيد هذا فنقول الحوادث ليس وجودها مطلقا على اي
وجه كان بل وجود مقيد بكونه حاصلا بعد ان لم يكن العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد لا يمتنع اتصافها
بالوجود المطلق حتى يلزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في الحواشي ونظائره على تقدير القائل بامتناع اعادة
المعدوم لا يجوز كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة حتى يرد عليه ما قال بقوله ولو جوزنا
ان الشيء الواحد الخ بل انما يقال ان الوجود المبتدأ والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج ومتحدان بالذات والحقيقة
فيجوز ان تقتضي ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما يعني الوجود المعاد ولا تقتضي عدم الاتصاف بالآخر ولا ينافي هذا ان
لا يجوز ان تقتضي احد الوجودين لذاته امرا ولا تقتضيه الآخر قال المحقق الدواني في الحواشي القديمة مقصود صاحب المواقف
انه لو جاز ان يكون الشيء بعدما طرأ عليه العدم ممتنعا وقبله ممكنا لجاز ان يكون الحادث في زمان قبله ممتنعا وفي زمان وجوده
واجبا وايضا لو جاز كون الشيء ممكن الاتصاف بالوجود الاول وممتنع الاتصاف بالوجود الثاني لجاز ان يكون الحادث ممتنع
الاتصاف بالوجود في زمان عدمه وجب الاتصاف بالوجود في زمان وجوده الا انه تسامح في قوله لان الاشياء المتوافقة في الماهية الى قوله
ولو جوزنا الخ وكان حق عبارته ان يقول لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في مقتضيات الذات وجودا ايا ما وقوله ولو جوزنا

والاعتذار بتغايرهما لاختلاف الزمانين او بتخصيص استحالتها في صورة الوجود مشترك الجواب بانهم لم يمنعوا اعادة المعدوم المحض
وانما منعوا اعادة الوجود للمعدوم وهٰهنا يلزم اعادة العدم لثباتها لان الادراك عدم ثابت فيعود لثبوت غير سديد لان الحكماء انما احتجوا
على استحالة الاعادة بحجج منها ان تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال لان النسبة لابد لها من الطرفين فيكون حينئذ الوجود بعد العدم
عين الوجود قبله فلا يكون المعاد هو بعينه الاول مع ثبوت التغاير الزماني كما مر ومنها ان المعاد انما يكون معادا وبعينه اذا اعيد بجميع عوارضه

معناه انه لو جوز كون الشيء ممكنا وجوده الابتدائي ممتنعا وجوده في زمان عدمه وجوبا وجوده في زمان وجوده لاختلاف الوجودين
وفيه ان الاشياء المتوافقة في الماهية اذا كانت مختلفة الخصوصيات سواء كانت حقيقية او اضافية يجوز ان يقتضي الآحاد
الواحدة بعضها دون بعض نعم لا يمكن ان يقتضي بعض تلك الاشياء لذاته امرا دون الآخر لا بخصوصه فلا يكون كذا الا يمكن ان
يقتضي شيء لبعضها لذاته دون بعض آخر واما اذا اقتضاه بخصوصيته فلا ومراد شارح التجريد هو هذا ولا يتوجه عليه ما ذكره المحقق الخيالي
قوله والاعتذار الخ يعني لو اعتذر عن النقض الثاني بان العدم الطاري المستفاد من كلمة معدوم غير السابق المستفاد من كلمة
ليس لاختلاف الزمانين فلا يلزم اعادة المعدوم بعينه فيقال مثله في اعادة الادراك السابق فان عدم الادراك كان عبارة عن العدم
والازالة فاذا اعيد حين ظن بان الادراك اللاحق لا يكون المعاد هو الاول بعينه لاختلاف زمانيهما والحق ان اعادة المعدوم محال في
صورة الوجود وهٰهنا يلزم اعادة العدم دون الوجود وهذا ليس بمحال لان العدم السابق يرتفع بلحوق الوجود ثم يعود بعد ارتفاعه وبعد ما
لاحقا فعود الادراك السابق بعد انتفائه ليس اعادة المعدوم والحاصل ان اعادة العدم ليس بمنكر ضرورة انه واقع في العدم اللاحق
للحوادث والادراك عدم وانتفاء فلا استحالة في عوده الا انك قد عرفت ان كلام المحقق الدواني مبني على ما قال الامام من ان الاستعداد
ادراك وجودي وح يلزم عود الوجودي لا العدمي ما قيل ان النفي يجوز ان يعود مرة بان يعدم ثم يعود العدم
وجوده اما عود العدم مرارا كثيرة فلا يجوز اذ لو جاز لصح انتفاء العدم اللاحق ثم عوده ومحال انه انتفاء العدم اللاحق لا يكون الا بالوجود
فقد لزم عود المعدوم موجودا وهٰهنا يلزم العود مرارا كثيرة فيلزم تكرار الاستحالة ففيه ما قال بعض المحققين قدس سره ان انما تم فيما اذا كان الاعدام
اعدام الوجودات واما اذا كان كل عدم عدما للعدم فلا استحالة فيه اذ لا يلزم عود المعدوم بل لا يقال اعدام العدم في كل مرة يلزم الوجود فافهم
قوله والجواب آه هذا الجواب ليس بشيء لا لما زعم المحشي ان الدلائل الدالة على استحالة اعادة المعدوم كما تدل على استحالة الوجود
المعدوم كذلك تدل على استحالة اعادة العدم للمعدوم ايضا لانك ستعرف عن قريب ان حجة الاستحالة غير مشترك بل لانه لا استحالة في
عود النفي الثابت بل لا استحالة في عود العدم المحض لان العدم الثابت ليس ذاتا في نفسه انما الذات المسلوب عنه لم يقارنه النفي المسلوب ثم تقارنه
ثم بطلت المقارنة فيحكم ان العدم كان ثابتا له ثم انتفى ثم عاد وهذا الثبوت بجهة استمرار الذات المسلوب عنه ولا تمييز بين الاعدام
في نفسها فلا استحالة في الاعادة بهذا النحو انما الاستحالة في عود ما هو ثابت في نفسه فافهم كذا افاد بعض المحققين قدس سره
قوله منها ان تخلل العدم آه تقرير الدليل انه لو اعيد المعدوم بعينه يلزم ان يتخلل العدم بين الذات الواحدة لان ذات الشيء اذا كانت
محفوظة في حال الوجود دون العدم فاذا وجد الشيء في الزمان الاول كان ثابتة فيه واذا عدم في الزمان الثاني بطلت ذاته ولم يتقرر فيه

ثم اذا وجد في الثالث كان ذاته بعينها فيه فيلزم تخلل العدم بين فردي الواحدة وكذلك بين وجوديها اعني الوجودين اللذين هما
وجود واحد بعينه لذات واحدة بعينها فعلى تقدير جواز الاعادة كان آن ما سابقا على عدمه هو بعينه مسبوقا بذلك العدم
فيكون هو قبل نفسه قبلية بالزمان وذلك محذور الدور الذي هو تقدم الشيء على نفسه بالذات بل اقبح منه اذ يلزم ان يكون عدمه
مسبوقا وسابقا بالقياس الى شيء واحد بعينه هو وجوده سبقا زمانيا هكذا قرر المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد واعترض
عليه بوجوه الاول انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف
في زمان ثالث فالتخلل انما هو لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه وهذا ما اشار اليه المحشي بقوله وهذا الخ قال المحقق
الدواني صح تخلل زمان العدم بين زماني وجود شيء واحد بعينه يستلزم تخلل العدم بين شيء واحد بعينه بان يكون ذلك الشيء
سابقا على ذلك العدم وهو بعينه مسبوق به لا يمكن ان يقال انما يلزم تخلل العدم بين وجودي شيء واحد بعينه لان اختلاف الوجود
يستلزم اختلاف الذات ضرورة ان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان فان الوجود الخاص لكل شيء هو عينه في الخارج وان كان
غيره بحسب الاعتبار اذ نسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة عوارض الذات التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات
اذ لا وحدة لها الا باعتبار الوجود وعلى تقدير جواز ذلك لا فرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة **الثاني** انه لم لا يجوز ان يتميز
بين الحالين مع ان الشيء غير متشخص مع بقاء العوارض المشخصة بحالها في الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه
قال الصدر المعاصر للمحقق الدواني لو كان وحدة التشخص بعوارض مخصوصة لازمة لها دائما فانه لا استقامة ان يقال المعاد بعينه
متشخص مع عدم الاشتراك كما في هذه العوارض المشخصة وتمايزا ان بعارض غير متشخص لكنه ليس كذلك اما اولا فلان تلك العوارض اعراض
حالة في التشخص العرض يتشخص محله كما بين في موضعه [illegible] ليس محل العرض واما ثانيا فلان العوارض يجوز تبدلها مثلا قد يتبدل
ونعته كيفه وكمه ووضعه [illegible] الى ان بدا في كل نشأة متشخص واحد مقرون بعوارض لا توحيد
حيث انه تشخص آخر ويبقى ذاته كان ذلك التشخص او تبدل [illegible] ولم يتبدل وتعقب عليه المحقق بان هذا الاسم مادة الشبهة
او للسائل ان يقول بعد تسليم ما ذكره لم لا يجوز التميز بالعوارض مع بقاء التشخص بحاله كما ان ما عليه التشخص مع تمايزه بحسب العيان
عن نفسه بحسب الظاهر وبحسب التشخص فالجواب الذي ذكره بالحقيقة مواخذة على لفظ العوارض المشخصة الواقعة في
سند المنع لو بدل السائل ذلك اللفظ بلفظ المشخص او التشخص لا يتوجه ما ذكره **الثالث** انه لو تم هذا الدليل لدل على امتناع بقاء من الاشياء
زمانا والا لزم تخلل الزمانين بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء واجاب عنه المحقق الدواني بان الذات المستمرة في زمان البقاء
لا يلزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه بل تخلله بين الشيء باعتبار وقوعه في الزمان الاول وبينه باعتبار وقوعه في الزمان الثاني لان السابق
بالسبق الزماني واللاحق بذلك اللحوق انما هو الزمان بالذات والشيء مع حصوله في الزمانين بالواسطة لا نفس الذات من حيث هي لانها
مستمرة ذاته **واورد** عليه بانه على تقدير الاعادة لا يلزم تقدم الشيء على نفسه حقيقة بل مجازا اذ التقدم عرض اولا للزمان ثم عرض
للعدم بواسطته واجيب عنه بان تقدم الشيء على نفسه محال مطلقا سواء كان حقيقيا كتقدم الاب على نفسه او مجازيا كتقدم مريد على نفسه

وهو محال فنقيض ان اللازم للاعادة بعينها اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة انه يبدل الوجود في هذه الماهية
هو بعينه الوجود قبلها بحسب الامر الخارجي كيف وقد حكي انه وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذه وكان يصر على التغاير
فقال له ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من يباحثني فبهت وعاد الى الحق
واعترف ان الوقت ليس من المشخصات +

وفي صورة الاستمرار لا يلزم تقدم الشيء على نفسه مطلقا لانه كما كان موجودا في طرفي الزمان موجود في وسطه ايضا فلا يلزم تقدمه
على الذات بل انما يلزم تقدم وقوعها في الزمان الاول على وقوعها في الزمان الثاني لان شيئا من الموجودين غير موجود في الزمان
جميعا وفيه انه لا يلزم على تقدير الاعادة الا كون الواحد باعتبار وقوعه في الزمان السابق متقدما على نفسه باعتبار وقوعه في الزمان
اللاحق كما في صورة الاستمرار بعينه فان قيل لم لم يلزم على هذا ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين متقدم ومتأخر وذلك محال
قطعا يقال لا نقول ان له وجودين متقدم ومتأخر حتى يحكم باستحالته بل نقول ان وجوده الواحد له مرتبتان متقدمة ومتأخرة
كما قلتم ان وجوده لو حصل له زمانان متقدم ومتأخر من غير فرق الحاصل ان التفرقة بين صورة الاستمرار وبين صورة تخلل العدم عسير فتأمل

قوله وهو محال وجه الاستحالة انه لو اعيد الوقت الزمان بعينه يلزم كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد لانه لا معنى للمبتدأ الا الموجود
في وقته الاول فيلزم تقدم الشيء على نفسه الزمان وهو كتقدمه على نفسه بالذات اشنع لزم الجمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في
زمان واحد انه مبتدأ ومعاد وايضا لا يبقى الامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما ضروري ولم
يلزم التسلسل في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدأ والوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض الا لم يكن اعادة له
بعينه بل بالقبلية والبعدية بان يكون في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته كما ذكر ويلزم التسلسل فافهم

قوله ان الوقت ليس منها الخ قال المحقق الدواني رحمه الله من جعل الزمان من المشخصات اراد ان الزمان وجود الشيء في بعد اتصاله
مدخلا في تشخصه فاذا انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود بتخلل العدم لم يبق التشخص الاول الآن الحادث حال في تشخصه والمايعد
من الزمان في حقه ذلك التشخص شرط اتصاله من حيث هو زمان الوجود فلا يلزم من هذه اشناعة ولعل الظاهر انه لم يرد ان الزمان المتصل المستمر من
مبدئه الى آخر زمان البقاء له دخل في تشخصه حتى يرد ان هذا الامر المستمر لم يوجد في شيء من آنات زمان وجوده مع انه موجود في
كل آن يفرض بل اراد ان القدر المشترك بين تلك الازمنة وبين الآنات المفروضة فيها له دخل في تشخصه بشرط الاتصال وعدم تخلل العدم

قوله كيف وقد حكى آه قال المحقق الدواني رأيت في الاسولة التي سألها بهمنيار عن الشيخ انه طلب الشيخ
الدليل على بقاء الذات في الانسان حتى يستدل به على التجرد فاجاب عنه بالرجوع الى الوجدان الصحيح
ثم اورد بهمنيار على مسئلة اخرى سمعها من الشيخ كلاما فقال الشيخ كيف تجعل المسموع مني مع تجويزك تبدل الذات

قوله فبهت وعاد الخ قيل للتلميذ ان يقول انا انا وانا اباحثك لانك تقول في هذا الوقت الآن ما كنت تقول اولا
وانا اقول الآن ما كنت اقول اولا وان كان تشخصك هذا غير تشخصك الاول وتشخصي هذا غير تشخصي الاول وهذا موجب

ومنها انا لو فرضنا اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستانفا فلنفرض ايجاده معه فح لا يتميز المعاد عن المستانف لعدم الامتياز
مبدء الامتياز ودفع بانا نمنع عدم التمايز بل تمايزان بالهوية فهذه الدلائل التي تمسكت بها على استحالة اعادة المعدوم ايضا كما دلت
على استحالة اعادة الوجود المعدوم بادنى تغيير فتأمل قوله الاقوال الخ حاصله انه اذا تحقق في النفس ادراك كان مع الادراك السابقة ثم انمحى عنها
وهذا الاستقرار ايضا يكون ادراكا لا يكون استقرار محضا لان الادراك صفة قائمة بالمدرك فيكون في قوة المعدوم

لا ذهب اليه الصوفية من تجدد الامثال حدده الشارح في حواشي شرح هياكل النور بان قول الشيخ تنبيه على اعتبار الذات
هي اولى من التبيين لانها اثبات خبر بيان لو فرض ... فيها ... ثم ... قول الصوفية ... قوله
سيصنا يوما بعد فان كلما حصل ليس الذوات الوهابية بل ادعيات غير متحققة من حيث هي ... مستقلة
ان ما نجاه الحكام بعقل والشرع هو التبدل في الذوات والهويات كما يقول ... وتبدل الهيكل ... كما يقول الصوفية
قوله ومنها انا لو فرضنا الخ قيل لو تم هذا الدليل لجاز جريان تحقيق تمثيلين ابتداء بعينه بان يكون ثم يلزم عدم التمييز والتمايز لا تعلق
لهذا البحث بمن اعادة المعدوم واجاب الصدر الشيرازي في حواشي الالهيات للشفاء بان وجود المثلين من جميع الوجوه
حينئذ كان ان كان انما للامتياز الواقعي لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع تحقق الامتياز الواقعي بمجرد وضع الاعادة وعد
عليه انا لا نسلم ان عند وضع الاعادة يلزم ان يكون من المثلين المفروضين اي المتماثلين من جميع الوجوه تحقق الامتياز الواقعي
لجواز ان لا يكون على تقدير فرض مثلين كك بينهما فرق وان فرض احدهما معادا والآخر مستانفا مع وجودهما على النحو المذكور على
تحقق الامتياز وعدم الامتياز بينهما انما لزم من حمل المثلية على النحو المذكور لانه محال قطعا لا من حمل الاعادة لانها مقتضية الامتياز لا بمجرد وضع الاعادة
قوله ودفع بانا نمنع الخ محصله ان عدم التمييز بين المعاد والمستانف في نفس الامر غير لازم بل يجوز ان يتمايزا بالهوية كيف
ولو لم يتمايزا لم يكونا شيئين وعدم التمييز عند العقل غير مسلم لا استحالة ... مما يلتبس على العقل ... تمييز في الواقع قال الصدر الشيرازي
في حواشي الهيات الشفاء ان التمييز بين الشيئين بحسب نفس الامر لا ينفك عن التخالف في الماهية او في العوارض الشخصية
فاذا لم يكن التخالف في الماهية ولا في العوارض الشخصية لم يكونا متميزين بحسب نفس الامر فقوله لو لم يتميزا لم يكونا شيئين
من باب اخذ المطلوب في بيان نفسه لان الكلام في انه مع تجويز الاعادة لشيء وفرض مثله معه لم يكونا اثنين لعدم التمايز بينهما مع
ان احدهما معاد والآخر مستانف فيه نظر لانه ان كان المراد بالعوارض الشخصية ما يشمل التشخص فمسلم ان التمييز بين الشيئين في نفس الامر
لا ينفك عن التخالف الا في الماهية او في العوارض الشخصية لكن ح كيف يمكن ان يفرض مع المعاد مماثله في الماهية وجميع العوارض
الشخصية اذ هو فرض امر محال هو بعينه مثل ان يفرض مع زيد ما لا يكون بينه وبينه امتياز اصلا في التشخص فالمحال
اللازم على هذا انما لزم من فرض هذا المحال لا من حمل الاعادة وان كان المراد ما سواه فلا يلزم ارتفاع التمايز في الواقع
قوله فهذه الدلائل الخ وانت تعلم ان هذه الدلائل على تقدير تماميتها ليست مقتضية ... عود المعدوم ... لان ... عنها
... لان المعاد ليس الا ... متمايز اصلا فلا يمكن ان يقال ان ... الشيء ... محال ... العدم بعد ...

والاستفسار بهذا الاستفسار الثابت الذي هو في قوة السالبة المعدولة يتضمن باستفسار تحقق السلب وباستفسار الثبوت فيصح والادراك
يستلزم الادراك الاول الذي هو في قوة الموجبة المحصلة والا لزم ارتفاع النقيضين من الثاني بل يستلزم الاستفسار الذي هو
في قوة السالبة البسيطة فلا نسلم ان استفسار نفي الشيء ههنا يستلزم للشيء الذي هو في قوة الموجبة المحصلة كيف تحقق ذلك الاستفسار
على الطريق الثاني وان اشتبه في صدقك ان السالبة المعدولة والموجبة المحصلة متلازمتان عند وجود الموضوع وهو ههنا النفس كما ان
نقيضي المعدولة اي السالبة البسيطة اللتين هما متساويتان عند وجود الموضوع ونقيضا المتساويين متساويان فكذا ما في قوتهما وفي
قوة نقيضيهما فيرجع بان العدم الثابت والعدم المحض متغايران مفهوما وحكما حتى بان العدم ثابت هنا ادراكا بخلاف المحض
مع وجود الموضوع صحيح بان يكون الصدق على حد ما اي كفر من العدم الادراكات من النفس سوا الا الاخير وهنا دون الثاني فلا يلزم
التلازم بين المعدولة والسالبة البسيطة وكذا بين ما في قوتهما حتى يتفرع عليه تلازم نقيضيهما وقد يناقش فيما في قوتهما ويرد عليه ما
هذا الحاصل في هذا الباب والله اعلم بالصواب
قوله بل لحكم اذ حكم على ان اللاحق اذا حمل على السابق ... كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق
غير القديم قبله ولا يكون المعاد بعينه هو الاول اذ لا معنى للتميز بين ذات معاد وعدم سابق اذ ليس ههنا ... بان يتمايزا الى حد ما
في الزمان المتقدم والآخر في الزمان المتأخر حتى يطلب الامر المشترك بينهما ثم اذا لوحظ عدم مقارنة الجسمين للبعد للزمان ثم مقارنة
الوجود بينهما ثم تغايرهما مقارنة في الزمان اللاحق فيتخيل الوهم ان العدم امر مشترك بينهما ويطلب تميز امر بين العدم المعاد وبين العدم السابق
وبهذا يكشف الوجود ... امر مشترك مستمر من وجوه
الاول الى هذا الوجود فيلزم ان لا يبقى فرق بين الموجود المبتدأ وهذا المعاد الا ان ... احدهما وجد بعد لم يكن شيئا اصلا ...
قوله وانتفاء هذا الانتفاء الخ فيه نظر ظاهر لان الانتفاء الثاني في ... انتفاء ثابت لكونه ادراكا كالانتفاء
الاول ... انتفاء ثابت لكونه ادراكا الغير صحيح يكون انتفاء ... معنى الانتفاء الثابت للانتفاء ... لا نسلم انه في قوة
السالبة المعدولة حتى يكون اعم من السالبة البسيطة والموجبة المحصلة بل هو في قوة الموجبة التي محمولها سلب السلب الثابت
الموجبة المحصلة اذ لو لم يصدق محمول الموجبة المحصلة ... على موضوع الموجبة التي محمولها سلب السلب الثابت يلزم ارتفاع النقيضين عن موضوع موجود
قوله مع وجود الموضوع الخ يعني انه مع وجود الموضوع يجوز ان يصدق احدهما يعني السالبة البسيطة دون الموجبة المعدولة بجواز ان
يصدق الموجبة المحصلة بان كفر من العدم سائر الادراكات عن النفس الا الادراك الاخير وانت تعلم ان المانع من صدق الموجبة
المعدولة ليس الا عدم الموضوع واذا فرض الموضوع موجودا فلم يبق من حمل السلب مانع فيصدق الموجبة المعدولة قطعا
وفرض العدم سائر الادراكات عن النفس الا الادراك الاخير على تقدير كون الادراك انتفاء من قبيل فرض النقيضين
قوله فلا نسلم التلازم الخ هذا المنع مكابرة محضة اذ عموم السالبة البسيطة من الموجبة المعدولة ليس الا لان الموجبة تستدعي
وجود الموضوع والسالبة قد تصدق بانتفاء الموضوع فتجويز صدق احدهما دون الآخر على تقدير وجود الموضوع معاندة للبداهة والحاصل

كانه اراد ان الوجدان حاكم بان العلوم تتزايد يوما فيوما بمعنى ما اشرنا اليه لا بما ذهب اليه من ان المراد حصول ملكة يحصل بها الاقتدار على تحصيل الادراكات في الزمان اللاحق زائدة على الادراكات الحاصلة في الزمان السابق بالمعنى الذي قصده قائل قوله ولعلها لم يلم الخ لعل غرضه انه على تقدير صحة ما ذكره صاحب المطارحات في الشق الثاني يمكن اقامة دليل آخر على ذلك المدعى لا انه دليل تام في نفسه كما يدل عليه قوله كما ذكره في الشق الثاني فلا يرد ان تحقق الادراكات بازاء ادراكاتها في قوة النفس ورسمها بحسب تلك على هذا لا على الجمع او على سبيل التعاقب لا على التعيين وبناء لزوم اجتماع النقيضين على الاول قوله لم لم يرد الخ يعني لما كان مقصود صاحب المطارحات اثبات المدعى بابطال نقيضه باستلزامه احد الامرين وهو الخلف وتحقق امور غير متناهية احتاج الى ترديد الشق الرابع لعدم ابطاله باستلزامه للاخير وهو حاصل بدون الترديد فالترديد مستغنى عنه

ان مع التلازم بين الموجبة المحصلة والسالبة البسيطة وكذا بين الاخرى توهما اخذ العدم الثابت والعدم المحض كما بين النقيضين وبين ما في قوة نقيضهما وهو انتفاء الشيء وتحققه عند وجود الموضوع كما قال بعض المحققين فيه من خروج عن الفطرة الانسانية فتامل قال الشارح الا ان الرابع قيل هذا لا يدل على عدم زيادة الادراكات اللاحقة على الادراكات السابقة بل يجوز ان يكون اللاحق ازيد من السابق مع ان السوابق متعاقبة واللواحق مجتمعة وفيه بحث اما اولا فبان اجتماع اللواحق لا يتصور الا باجتماع السوابق لان السوابق ان كانت موجودة فيثبت اجتماعها وان لم تكن موجودة تحقق انقطاعاتها والانقطاع ارتفاع النقيضين اذ تحقق ارتفاعاتها لزم تحقق الادراكات بلا نهاية فرضت متحققة فافهم قوله كما اراد الخ فيه انه لو كان المراد ما ذكره المحشي لكان يكفي للشارح ان يقول لو كان كل ادراك زائدا على السابق لم يحصل ملكة على الوجه المذكور مع ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على خلافه مع ان حمله على ان تزايد العلوم بصيغة الجمع يابى عن هذه الارادة وقال بعض المحققين فيه يشير ان المراد زيادة العلوم الموجودة في سن الكهولة وهذا ضروري يعرف بالوجدان لو كان الادراك زائدا على الاولى لما كانت العلوم الموجودة في سن الكهولة مثلا زائدة على السابقة وفيه ان ظاهر كلام الشارح آب عن هذا التوجيه ايضا اذ لو كان مقصوده ذلك كان يكفيه ان يقول كل ادراك لاحق يحصل الا بعد زوال السابق فلا يجتمع في زمان من احد للنفس ادراكات كثيرة مع ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على خلافه الا ان يقال لا مرفى العبارة بعد وضوح المرادين كذا افاد استاذنا الاستاد دام ظله قوله فلا يرد الخ محصل الايراد ان لزوم اجتماع النقيضين ممنوع اذ لا يلزم من كون الادراك اللاحق زائدا على الادراك السابق تقدم تحقق جميع الادراكات الغير المتناهية على هذه الادراكات على سبيل الجمع بل انما يلزم منه تقدم تحقق تلك الادراكات على هذه الادراكات اما على سبيل الجمع او على سبيل التعاقب لا على التعيين فلا يلزم اجتماع النقيضين لجواز التعاقب في الادراكات فوقت تحقق الادراكات غير وقت انتفائها فيجوز ان يكون الامر الزائل قبل تحقق الادراك الزائل متحققا وبعده منتفيا فلا يلزم الاجتماع في زمان واحد وحاصل الدفع بما ذكره المحشي ان ليس غرض الشارح ان المقدمة التي ذكرها صاحب المطارحات في الشق الثاني يعني ان الملكة مقدمة ادراك دليل تام في نفسه على تقدير كون الادراك زائدا على الادراك السابق عليه بل مقصوده انه على تقدير صحة المقدمة التي استعملها صاحب المطارحات في الشق الثاني يمكن اقامة دليل آخر على ابطال كون الادراك زائدا على الادراك السابق عليه كما يدل عليه

قوله لانه اي احدهما اجل الحصر العقلي بين الشيء ونقيضه كما مر قوله وايضا العلم الخ توضيحه ان اجتماع العلمين مع ما يستلزم
اجتماع او التساوي بحكم المعدومين في آن واحد التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الوجدان شاهد بانه لا تعلق علم شيء
الا بان يتعلق به قبله التفات من النفس ثانيا ولتنبيه مع المعية فاذا اجتمع العلمان بمعلومين متغايرين في آن زمان مع التفت النفس
اليهما قبلهما في آن واحد واما بطلان التالي فلما هو المشهور من ان النفس لا تطيق ان تتوجه الى شيئين في آن واحد التغاير متباينين
وبعبارة اخرى لو كان الزائل عند العلم بهذا بعين الزائل عند العلم بذلك لزم اعادة المعدوم بعينه اذ لا بد للعلم بهذا من زوال كما
سلم فيلزمك من وجود الزائل الاوهو الحادث حال العلم وما قبله وقد بطل سبق المجامعة بينهما فلا بد ان يكون ذلك الزائل معدوما ثم موجودا
ثم معدوما ولهذا الايراد ايضا الزمه وفيه ان الثابت بالمقدمة الممهدة انما هو بطلان المجامعة حدوثا لا ابقاء فلا يلزم تخلل
الوجود والعدم بالمقدمة القائمة بان الزائل لو لم يكن الزوال مع حدوث العقد الممهد على الزائل بعينه حينئذ دليلا اخر ثم هذا كله
تقرير لو التعليل بعيد قوله لزم اعادة المعدوم بعينه واما او العاصر كما في بعض النسخ قد اجاب بعض الافاضل

قوله كما ذكر في الشق الثاني والمانع تلك المقدمة تخلج عن مقصود الشارح لان المنع الذي يورده الشارح نفسه تلك المقدمة
قال الشارح وذلك لان الزائل الخ اعلم انه لو فرض تعلق العلمين بالزائل الواحد فلا يخلو اما ان يتعاقبا الى الاول
لان الزوال معنى مصدري ووحدته وتعدده تابع لوحدة المنسوب اليه وتعدده اذ المنسوب اليه واحد فالمنسوب اليه كذلك لا سبيل الى
الثاني ايضا فان الزوال الثاني اما ان يتعلق به بعينه الزائل بالزوال الاول فهو غير معقول او يتعلق بعد تحققه ثانيا فيلزم عود المعدوم
قوله والاسبق الحصر الخ انت تعلم ان زوال الشيء عبارة عن نحو خاص من رفع الشيء بعد تحققه كما مر من الشارح واما
في تعدد الرفع الخاص للشيء بل لكل حادث رفعان خاصان سابق ولاحق فلا يلزم على تقدير تعدد الزوال للزائل الواحد
عدم بقاء الحصر العقلي بين الشيء ونقيضه ضرورة ان الزوال ليس نقيضا للزائل ان كان فما له ولو ان يكون … ونقيضان
قوله قبلية الخ اي قبلية زمانية تجامع المعية الزمانية قوله وفيه ان الثابت الخ اقول فيلزم المحقق الدواني وغيره من محققيهم
قد صرحوا ان اجتماع الالتفاتين من نفس واحدة الى امر واحد ذاتا واعتبارا او مريخ زمان على حد آن واحد ممتنع فما لزم الالتفات
لو تحقق التفاتات اخر فاجتماع الالتفاتين من نفس واحدة في آن واحد الى شيئين محال عندهم مطلقا سواء كان حدوثا او بقاء
قوله واما اول القاصر الخ هذا هو الظاهر تقرير الدليل على هذه النسخة بعد ما تمهد انه لو كان الزائل في الادراكين واحدا لزم
في تعلق الزوال على التعاقب والا لزم حدوث العلمين في آن واحد فلزم التفات النفس الى شيئين في آن واحد فالزوال الثاني
ان تعلق به بعد تحققه ثانيا يلزم اعادة المعدوم وان تعلق به وهو زائل بالزوال الاول يلزم كونه زائلا بزوالين والا يلزم
استواء حال العلم وما قبله فان العلم الثاني لم يكن حاصلا حين العلم الاول مع انه زائل حين العلم الثاني بعين الزوال الاول
والفرق بين هذا التقرير والتقرير الذي اورده المحشي بقوله الا لكان العلم الخ انه يلزم على تقرير المحشي … العلمين
المتعلقين بمعلومين على هذا التقرير يلزم توجه النفس الى شيئين او الالتفاتين المذكورتين كما … التعليقة

فنيت منه قال **قوله لما اشتهر** الخ فيه اشارة الى ان في مباحث الشرع تقيس من العموم وان تشتبه الكثير لا نوا جب
بسا في من عظيم اذ غاية ما قالوا امر انا نجد من نفسنا انا اذا اقبلنا بانفسنا الى ادراك شئ تعذر تلك الحالة الا قبال الى
ادراك شئ آخر وهذا امر لا يقتضي تحيرهم عن الطريق المستقيم وما الهم عن النهج القويم وما فهموا ان ادراك العقلي متفاوت لا دراك
الخيالي حتى اذا قلنا الانسان ناطق احاط عقلنا بمفهوم هذه الالفاظ وظهر في خيالنا امر مطابق في الترتيب لهذه الالفاظ
لا انا قلنا الناطق انسان فالمعنى المفهوم عند العقل لا يستلزم بخلاف الصورة الخيالية فانا نشاهد ان القوة الخيالية لا تقوى
على استحضار امور كثيرة واما القوة العقلية فليست كذلك فالتعدد انما هو الى القوة الخيالية لا القوة العقلية بل البرهان قائم
على خلافه لانه حين الحكم لا بد من حضور الطرفين الخ ورده ان القاضي بين شيئين لا بد ان يحضره المقضي عليهما والايجاز الحكم على المتعدد
المنتشي كما هو مرئي ايضا وتصورنا الشئ بحده لا يكون العلم باحد اجزائه مفيدا للعلم تمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بكل اجزائه دفعة لاستحال

بعد قوله يلزم اعادة المعدوم غير موجه اذ لا يصح قوله اذا اعدامه الخ لكونه تعليلا للقول يلزم اعادة المعدوم لعدم ترتبه كما لا يخفى
قوله ضعيف لم يظهر وجه سخافته الى الآن ولعل منشأ تحديث بعد ذلك امرا قيل في وجه السخافة على ما قدر
يعني كلمة او بلا بدليه **فلا يخفى سخافته** قال الشارح لما اشتهر **قيل ان الالتفات غير ضروري للعلم** والالزم توجهه بالذات
الى اشياء غير متناهية معا واذا لم يجب التوجه الالتفات للعلم لم يلزم التوجه الى شيئين عند كون الزوال اليها واحد منهما شيئين
ورد بانه وسلم ان التوجه والالتفات غير ضروري للعلم فلا بد من كون المعلوم بحيث يصح الالتفات اليه فيلزم امكان الالتفات
الى شيئين بذا القدر يكفي لاستحالته واما قوله والالزم الخ فلا استحالة فيه صلا بل الايمان متوجه الباري سبحانه الى اشياء غير متناهية تم
قوله لانه حين الحكم الخ يعني ان الحكم انما يكون ملاحظا عند ملاحظة الطرفين ففي آن ملاحظة النسبة قد التفت النفس الى
الطرفين معا كيف ولو كفى تصور الطرف الواحد آن ثم ملاحظة الطرف الآخر في آن آخر لصح الحكم على المذهول عنه والمنسي
واعلم انه قد يستدل على امتناع الالتفاتين من نفس واحدة الى شيئين او اشياء في آن واحد بوجوه اخرى منها
ان عدم اجتماع الالتفاتين من نفس واحدة معا لوم لما تقرر من معنى الدلالة اللفظية انه كلما ارتسم في الخيال اللفظ التفتت
الى معناه فان النفس اذا كانت ملتفتا الى معنى يسمع في هذا الحال لفظا دالا عليه يلتفت لا محالة التفاتا آخر الى ذلك المعنى
فقد اجتمع الالتفاتان اليه اجاب عنه المحقق الدواني في حواشيه الجديدة على شرح التجريد بانه لا اسمع اللفظ يلتفت اليه فينقطع الالتفات
عن المعنى حين يسمع اللفظ ويتذكر وضعه لهذا المعنى اجمالا او تفصيلا ثم يلتفت اليه فقد انقطع الالتفات الاول وتجدد بعده التفات آخر
وفيه ما افاد الفاضل الخوانساري في حواشيه على الحاشية القديمة انا نجد بالوجدان بداهة انا كثيرا ما نشاهد شيئا و يلتفت اليه باعتبار
المشاهدة واذا سمعنا في اثناء المشاهدة اسمه لا ينقطع التفاتنا اليه باعتبار المشاهدة بل فرق الالتفات مستمر لا يزول بكارة مكابرة وتنزل
عن ذلك فنقول اذا فرضنا ان عند نهاية سماع لفظ زيد اتفق لنا مشاهدة ففي هذا الآن اما ان يحصل صورة واحدة والتفات واحد اليهما
او صورة واحدة والتفاتان او صورتان والتفاتان وعلى التقدير بين الاخيرين يبطل ما ذكره وعلى الاول

والعقل المقدمة الواحدة لا تنتج فلا بد من حصول المقدمتين فمن الحجة القاطعة انه من المقرر في مقره ان الله سبحانه وتعالى يعقل
المفارقة وكذا النفوس الناطقة بعد مفارقتها الابدان يمكن ان يكون لها حس مطلع باتها موجهة بالقوة بل لابد من حصول الاول لا سيما
ما اكتسبوا وقد اعترضه الامام الفاضل الخوانساري في بعض تصانيفه فعليك بالمطالعة قوله العقل آية الكشف الخ فيه اشارة الى ان العقل

يلزم اما القول بتوارد علتين على معلول شخصي او تخلف المعلول عن العلة التامة ولو قيل بان علة سماع اللفظ المعنى
واستقلاله العلية مشروط بعدم وجود علة اخرى لحصول المعنى في الذهن غاية ما يكابر مكابرة محضة ومنها انا نعلم بداهة ان ما يدركه زيد
انسان غير زيد ايضا ولا ان المدرك بهذا الادراك هو المدرك بذاك ونحوه من انكر ذلك فلا يمكن نظر بالنسبة الى تلك الامور حصولا

قوله والعقل المقدمة الواحدة الخ هذا ابطال لقول من قال لا يصح التفات النفس في آن واحد الى حكمين فان جاز الالتفات
في آن واحد الى الطرفين ثم حصل انه لا بد في حال الاكتساب من ملاحظة المقدمتين تفصيلا ولا يلزم استخراج النتيجة مع الذهول
عن احدى المقدمتين وعلم المقدمتين معا يستلزم توجه النفس الى حصول العلم بالنتيجة وما علم ان بعضهم قالوا ان الذهن لا يتوجه ابتداء الى المقدمتين
الملحوظتين تفصيلا ولو توجه الى النسبة وتفصيله في آن ثم توجه الى قضية نسبة اخرى في آن آخر مع بقاء تلك الملاحظة الاولى فهو جائز
واعترض عليه بان الحدس عبارة عن انتقال الذهن من المطلوب الى المبادي دفعة فقد حصل ملاحظة المبادي ابتداء في آن واحد فان قلت
قد صرح الشارح في حواشي شرح التهذيب ان حصول المبادي في الحدس انما هو اجمالا لا تفصيلا فلا التفات هناك الا الى شيء واحد مجمل قلت ان المقدمتين
حصلتا مع اشتمالهما على النسبة التامة الحاكية فلا اجمال لان الحكاية بنسبة لا تعقل الا اذا تعلق العلم بها تفصيلا وان حصلتا من دون اشتمالهما على
النسبة الحاكية فالمقدمتان منخرطتان في سلك المفردات لا تصلحان لتعلق التصديق بها فلزم ان لا يفيد الحدس التصديق كما لا يخفى على المحقق الخ
قوله ومن الحجة القاطعة الخ فيه ان قياس الواجب سبحانه والعقول المفارقة على النفوس الناطقة المتعلقة بالبدن
قياس مع الفارق كذا قياس النفوس الناطقة بعد مفارقة الابدان عليها حين تعلقها بها قياس مع الفارق اي توجه النفس الى شيئين
او اشياء انما يمتنع ما دام لها التعلق بالبدن كما يدل عليه كلام الشيخ في التعليقات حيث قال ليس في وسع النفس وهي مع البدن ان تعقل الاشياء معا دفعة واحدة
قوله وتبعه الفاضل الخوانساري قال الفاضل الخوانساري في حواشي الحاشية القديمة لو لم يمكن توجه النفس والتفاتها
الى شيئين في آن واحد لما امكن الحكم بين امرين اذ لا بد في الحكم من الالتفاتين الى المحكوم عليه والمحكوم به
على حدة بداهة والالتفات السابق غير كاف والا لجاز الحكم على الامور المنسية المذهول عنها وجودا وعدما من دون الالتفات
مما لا يجدي اصلا ثم قال هذا الحكم اما من الاغلاط المشهورة او له تاويل قال الشارح وقد يمنع تارة الخ هذا المنع عجيب
اذ القول بعدم ترقي النفس في النشأة الآخرة لم يصدر عن احد من الفلاسفة وعلماء الاسلام بل كلهم متفقون
على حصول الادراكات للنفوس بعد مفارقتها للابدان اذ لاهل السعادة والصلاح يحصل لهم في الدار الآخرة
لذات النعيم اما لذة عقلية فقط او لذة حسية ايضا وارباب الشقاوة يتألمون بآلام الجحيم اما الحسية او العقلية
وهذا القدر مما لم ينكره احد من المسلمين من المشائين والاشراقيين فمنع كون علوم النفوس غير واقفة عند حد غير مسموع

كما قال الشيخ الاكبر قدس سره يدل على ثبوت الترقي بعد الموت ايضا من الظاهر ان الشبهات غير واقعة وهي ليست الا ادراكات
قوله في النشاة الاخرى اي بعد قطع تعلق النفس عن البدن قوله وتارة وجود الامر الخ قد تصدى بعضهم لدفعه بانه
الا ابعد انه يجب ان يتوهم ان الخ امكان ادراك الامور الغير المتناهية على وجه البدلية في آن واحد لما كان الادراك عبارة
عن حصول الحق بالامر وهو لا يمكن الا بعد وجود ذلك الامر بالفعل فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بالفعل حتى يمكن ان يحصل
كل واحد منها في آن من الآنات على سبيل البدلية ولم يرد انه كما في آن واحد ادراك الامور الغير المتناهية على وجه البدلية يمكن كذلك
يتحقق امور غير متناهية على وجه البدلية فيما قبله يمكن حينئذ لا نسلم الاحتياج الى الامور الغير المتناهية بالفعل بل يمكن ان يحصل
واحد في كل زمان من الازمنة غير المتناهية لانه يصح ان يكون في الآنات والاوقات غير متناهية ممكنة على وجه البدلية ان يتعلق الادراك

قال الشارح لما تقرر الخ هذا الاستناد ليس في محله اذ غرض بعض ائمة الكشف والشهود ان النفس بعد قطع تعلقها عن البدن ليس لها ترق في عرفان
في العلوم المتعلقة بالسعادة والفوز والنجاح بل انما تثاب وتعاقب بما اكتسب في النشاة الاولى ولم يخرج به ان علم النفس لا يتزايد بقطع التعلق عن البدن
قوله فان الشيخ الاكبر الخ قال الشيخ الاكبر في الفصوص فاذا انكشف الغطاء انكشف الحق لكل احد بحسب معتقده وقد ينكشف
بخلاف معتقده في الحكم وهو قوله وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون فاكثرها في الحكم كالمعتزلي يعتقد في الله نفوذ الوعيد
في العاصي اذا مات على غير توبة فاذا مات وكان مرحوما عند الله قد سبقت له عناية بانه لا يعاقب وجد الله غفورا رحيما فبدا له
من الله ما لم يكن يحتسب انتهى يعني اذا انكشف الغطاء عن البصائر والابصار انكشف الحق لكل احد بحسب معتقده واما حكم الله فقد
ينكشف بخلاف معتقده كما ينكشف للمعتزلي الذي يعتقد ان العاصي اذا مات على غير توبة يكون معاقبا فاذا رأى من
كون حمايته وعفا عنه للعناية السابقة في حقه ازلا بانه لا يعاقب فقد انكشف له خلاف ما اعتقد في حكم الله وكذا من اعتقد
ان من الناجين عاقبه الحق وجعله من الهالكين لما جنى عليه ازلا فقد انكشف له خلاف معتقده واستشهد بالآية وبدا لهم
من الله ما لم يكونوا يحتسبون كذا في القيصري فان قلت قوله عليه السلام والصلوة اذا مات ابن آدم انقطع عمله يدل
على عدم الترقي قلت هذا لا يدل على عدم الترقي لانه ليس بالعمل بل بفضل الله ورحمته والعمل ليس مستندا اليه وان سلم
فلا يدل الا ان الاشياء التي تتوقف حصولها بالاعمال لا يحصل له الا بالعمل وما لا يتوقف عليها كما تقتضيه العناية الازلية
على حصوله بلا عمل والاطلاع باحوال غيره من السعداء والاشقياء وغير ذلك من مراتب الترقي كذا افاد بعض الكملاء
قوله قد تصدى الخ اقول لا حاجة الى هذا الجواب الا اذا كان المقصود اثبات صفات غير متناهية غير الادراك واما لو كان الغرض
اثبات امور غير متناهية مطلقا سواء كانت ادراكات او صفات اخرى غير الادراك فلا حاجة اليه الا اذا كان المراد بالامور صفات اخرى
غير الادراك اي على تقدير كون الادراك واما الادراك فالمنع ساقط عن اصله اذ لا ريب في لزوم تحقق ادراكات غير متناهية في النفس كما اليه
سابقا وذلك ادراكات ليست انتقالات متعددة بل تعاقب ثابتة لما عرفت ان السلب المحض يلازم السلب الثابت عند وجود الموضوع
قوله ولم يرد الخ هذا الكلام مشتمل على ايرادين الاول قوله ولم يرد والثاني قوله ح كما نسلم الاحتياج الى الامور الغير المتناهية بالفعل فحصلها

نعم لو تصدى بهذه الغاية لدفع المنع الاول لكان حسنا كما لا يخفى قوله اعلم ان الاعداد اه اقول في الحاشية المقصود منه دفع ما يترائى
ورود الخ توجيهه ان العلم سواء كان عبارة عن نفس الصورة الحاصلة او لا يمنع عن لزوم الادراكات الغير المتناهية بالفعل فيما اذا كان الاعداد
على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يكون ادراكاتها ايضا غير متناهية كذلك لان العلم على حسب المعلوم ومن شروط القياس الاستثنائي
ان يكون التالي لازما للمقدم منحصرا نقيضه فيما ينتج استثناء رفع التالي رفع المقدم فحصر فانتاج الدليل لدى وروده عليه
الا استثناء المطلوب خير المنع والدفع مستغن عن الشرح قوله بمعنى انها لا تصير للاصور فقط قوله موجودة بالفعل الخ لا الى نهاية

ان امكان تحقق الزمانات الغير المتناهية على سبيل البدلية انما يقتضي تحقق الادراكات بدلا لا اجتماعا اذ قوة الشيء بنفسه
قوة ما يتوقف عليه لا يلزم كونه بالفعل ويرد عليه ان امكان تحقق كل ادراك من الادراكات الغير المتناهية في كل آن يستلزم الا ان
يتحقق الادراكات قبل الفعل قياس الاستثنائي تواديل في امكان مرواحد الخ ويرد عليه اولا ان هذا انما يتم لو كفى الزائل الزمان
للعلوم المتعددة وقد تبين بطلان هذا فيما سبق اذ قد ثبت ان الزائل عند العلم بهذا غير الزائل عند العلم بذلك فامكان مرواحد
كل منها من الزمن لا يكفي لانه لا يصح ان يكون زمانا لما نحن فيه فضلا عن الزمانات الغير المتناهية وثانيا انه قد ثبت ان كل
ادراك زوال صفة اخرى عن النفس فيلزم ان تحقق فيها صفات غير متناهية لانه يمكن ان يكون كل ادراك زوال الصفة حقيقة تامة
قوله نعم لو تصدى الخ يعني لو تصدى المجيب بذلك الجواب لدفع المنع الاول لكان حسنا وجهه ان المنع الاول كان
منع ان في قوتنا ادراك امور غير متناهية فيمكن في دفعه ان يقال ان وقوف ادراك النفس بعد قطع التعلق عن البدن
وان كان مسلما لكن الامكان لها قوة ادراكات غير متناهية على جهة البدلية في آن واحد فيجب ان يتحقق الامور الغير المتناهية
فيها بالفعل قبل ذلك الآن وفيه ان هذا الجواب عن المنع الاول ايضا غير نافع بما ذكره المحشي من المنع الثاني كما لا يخفى
قوله توجيهه اه محصله ان الاعداد لو كانت غير متناهية بالفعل لكان ادراكها غير متناه كذلك سواء كان الادراك عبارة عن نفس
امراد عن حصول لان العلم على وفق المعلوم فلا محيد عن لزوم الصفات الغير المتناهية وان لم يكن العلم عبارة عن الزوال فظهر
ان الاستحالة لم يلزم من كون الادراك والاحق يحكم ببطلان التالي اعني وجود الامور الغير المتناهية بالفعل على بطلان المقدم الذي
هو نقيض المدعى اعني كون الادراك والا ويحكم ببطلان نقيضه على ثبوت المدعى اعني كون الادراك حصوليا فانه كما بطل نقيض المدعى
اعني كون الادراك والا لبطل المدعى ايضا اعني كون الادراك حصوليا فالاستحالة انما لزمت من كون الاعداد غير متناهية بالفعل لا من
كون الادراك والا والتوجيه المنطبق على عبارة الشارح ان ما كون في قوتنا من الادراكات غير متناه بمعنى لا تقف عند
حد كما وقع من المعترض غير صحيح فانه على تقدير كون الاعداد غير متناهية بالفعل يمكن كون ادراكاتها غير متناهية بالفعل ايضا
قوله الضمير للامور الخ بل الضمير لجميع الامور الغير المتناهية والمراد مفهومها من حيث هي ولا يلزم من تحقق العام الا في ضمن فرد ما عدم
ارادته الا في ضمنها لانه فرق بين ارادة مفهوم العام من حيث تحققه فيجوز ان يلاحظ مفهوم العام ويراد من حيث هو مع قطع النظر عما به
في ضمنه كما يلاحظ مفهوم الحيوان بلا التفات الى شيء من افراده فلا يلزم الاستدراك ولا اجتماع النقيضين كما توهم

قوله في الحاشية وكما على التقدير قدمها الخ لم لا يجوز ان يكون وجه التعقل الهيولاني مقتضيا لحدوث النفس كما سبق قوله بالمعنى الاول
اذ انتزاع الامور الغير المتناهية لا يحصر الا في الازمنة الغير المتناهية قوله فعدم تناهيهما ممنوع بناء فعدم تناهيهما بالمعنى الثاني
ايضا ممكن لعدم اجتماعهما المتعاقبة الامور الانتزاعية بالحوادث اليومية ولا يبعد ان يقال المراد من الموجودة في قوله وان كان من الامور العينية
الموجودة بالفعل مع لا يحصر الاعداد متناهية بالمعنى الثاني لا غير كما لا يخفى ولم يتبين حال كونها من الامور العينية الموجودة المتعاقبة
للموافاة العينية بينها وبين الامور الانتزاعية الاعتبارية قوله وان لم يعتبر الا بتبيل الحاشية فيه تنبيه على عدم مطابقة المثال على الممثل له
اذ عدم تناهيها بالمعنى الثاني والا فلا يتبع وللتمثيل للنفس اللا متناهي تقليل الحيثي قوله لان العدد من الامور الخ في الحاشية لان العشرة مثلا
تصدق على نصفها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرات يعني ان العشرة مثلا نوع واحد والا فراد كعشرة رجال وعشرات بها

قوله لم لا يجوز فيه ان زاعم كونه مصادما للبداهة مخالف لما صرح القائلون بقدم النفس فانهم قالوا ان مرتبة العقل الهيولاني
وكون النفس خالية عارية عن العلوم والمعارف في ابتداء الفطرة كما لا يخفى على من تتبع كلامهم واذا ثبت مرتبة العقل الهيولاني
على تقدير قدم النفس ايضا فلا يمكن كون ادراك النفس للاعداد غير متناهية الا بمعنى لا تقف عند حد اذ لا يمكن ان يستحضر النفس امورا
غير متناهية في آن واحد او زمان متناه والعلوم التي تحصل للنفس لا يمكن ان تحصل دفعة بل متعاقبة ففي جانب الماضي
محدود بآن الحدوث وآن العقل الهيولاني فلا تحصيل ادراكات غير متناهية والا يلزم انحصار غير المتناهي بين الحاصرين
قوله للموافاة العينية الخ جواب عما يرد انه لا يثبت بما ذكره الشارح كون الاعداد امورا انتزاعية لبقاء احتمال ثالث هو ان يكون العدد
من الامور العينية المتعاقبة اقول لا يخفى عليك ان الامور الانتزاعية غير موجودة الا بعد الانتزاع فوجودها تابع لانتزاع المنتزع واعتبار
المعتبر فمن انقطاع الانتزاع يكون متناهيا بخلاف الامور العينية المتعاقبة لانها موجودة في وعاء الدهر على سبيل الاجتماع وانما التعاقب
والتجدد فيها باعتبار الوجود الزماني التدريجي فالصواب ما قيل ان المقصود هنا بيان الواقع لا الاشارة الى ابطال شق للاحتمال في الامور
العينية المجتمعة الى ابطال الشق الثاني الى اثبات الا بدال على نقض فيما بينه لعدم والحق على ابطال عينية الاعداد وسواء كانت متناهية او غير متناهية مجتمعة او
متعاقبة لتعين انتزاعها قال الشارح في الحاشية لان العشرة مثلا تصدق الخ اعلم ان الناظرين لكلامه قد وجهوا انحاء
بوجوه غير وجيهة ليس شيء منها قابلا للتعويل بل من ذكره في حل هذه الحاشية ناشئ عن الحصول والتحصيل ونحن قد نذكر ما استفدنا
من الاستاذ العلام في حل هذا المقام ثم ننبه على ما عرض للمحشي من الخبط والطغيان توجيه المرام فنقول الكلي المتكرر النوع عبارة عن الكلي
الذي يكون مما صدقاته محمولا على نفسه بالاشتقاق كما انه محمول على نفسه بالمواطاة بان يكون فرد يفرض منه متصفا بمفهومه حتى
يتحقق ذلك النوع فيه مرتين مرة على انه حقيقته فيكون محمولا بالمواطاة ومرة على انه صفته فيكون محمولا بالاشتقاق كالوجود والامكان
ونظائرهما كما صرح به في الحاشية الآتية وقال الشارح في بعض كتبه الكلي الذي يكون محمولا على نفسه بالحمل العرضي المواطاتي
كما انه محمول عليه بالحمل الاولي كالكلي والمفهوم مما عندنا انه يعرض من الكليات المتكررة الانواع اذا عرفت هذا فاعلم ان محصل كلامه
ان العدد كلي متكرر النوع بالمعنى الثاني وكل كلي متكرر النوع فهو اعتباري فالعدد اعتباري اما الكبرى فسيجيء بيانه ان شاء الله

اذ الكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرين ويصح اضافته اليها ايضا لكن الى عشرة رجال باعتبار
اجزائه وآحاده فمعنى عشرة عشرة رجال عشرة آحادها عشرة رجال بخلاف عشرة عشرات رجال فالعشرة اذا اخذ
من حيث هو يصدق على عشرة رجال وعشراته بالمواطاة على انه عين حقيقته واذا اخذ من حيث اضافته اليه حتى يعبر بصيغة
المنسوب يصدق عليه بالاشتقاق على انه خارج عن حقيقته فلزم ان يكون افراد العشرة مثلا ما يتكرر نوعه اي يصدق على اي
فرد فرض منه موجود اتارة على انه عين حقيقته وتارة على انه وصف عارض له كما في حاشية الحاشية فافهم فانه دقيق

واما الصغرى فلوجهين الاول ما اشار اليه في الحاشية بقوله ان العشرة مثلا تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وبيانه
ان العدد يتركب من الآحاد لا من الوحدات كما تحقق والواحد متكرر النوع فانه كما يعرض لسائر الاشياء لكل فرد من الانسان
كذلك يعرض لنفسه فان كل فرد من افراد الواحد واحد فالواحد الذي عرض له مثلا واحد وهذا الواحد الذي عرض له الواحد
العارض له واحد وهكذا واذا كان الواحد متكرر النوع كان العدد متكرر النوع مثلا اذا كان للعشرة مركبة من الآحاد وكان كل واحد
من آحادها معروضا للواحد كانت تلك الآحاد التي هي العشرة معروضة لعشرة آحاد فتكون تلك العشرة معروضة لهذه العشرة
فتكون العشرة معروضة للعشرة فيحمل العشرة على العشرة حملا عرضيا كما انها محمولة عليها حملا اوليا فتكون العشرة متكررة النوع
وهكذا الكلام في غيرها من الاعداد فقوله عشرة عشرة معناه عشرة آحاد هي عشرة والا لم يصح اضافة عشرة الى عشرة فان مميزها
لا يكون الا جمعا كما ثبت في علم النحو **الثاني** ما اشار اليه بقوله وكذا عشرة عشرات وبيانه ان كل نوع من العدد يعرض لجميع
من افراده بان يكون كل فرد من تلك الافراد معروضا لواحد من آحاد ذلك العدد كالعشرة فانه يعرض للعشرات
بان يكون كل عشرة من تلك العشرات معروضة لواحد من آحاد العشرة العارضة لها فيقال العشرات عشرة وعشرة عشرات
فيكون العشرات معدودة بعشرة ويكون مبلغها المائة وكذلك افراد العشرة العارضة للعشرات تكون معروضة لعشرة معدودة
لها بان يكون كل فرد من افراد تلك العشرة معروضا لواحد من آحاد العشرة فيقال عشرة عشرات عشرات فيبلغ الالف
هكذا الى ما لا نهاية له وهذا العروض الغير المتناهي يستلزم ان يكون العشرة مثلا من الامور الاعتبارية الغير الموجودة في الخارج فقوله وكذا
عشرة عشرات معناه عشرات عشرة اي عشرات كل واحد منها معروضة لواحد من آحاد العشرة التي تلك العشرة معدودة بها
قوله اذ الكلي كما يصدق الخ اقول لا يخفى على المتامل ان هذه المقدمة لغو محض لا طائل تحتها في اثبات كون العدد متكرر النوع اصلا
اذ كل كلي سواء كان متكرر النوع ام لا كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على كثيرين ايضا بل كان الواجب اثبات ان العدد
كما يعرض الاشياء التي هي غير العدد من مقولات شتى كذلك يعرض للعدد والآحاد التي يتركب منها العدد حتى يثبت به كونه متكرر النوع
قوله اذا اخذ من حيث اضافته الخ اقول انت تعلم بانه لما دل الكلام على ان صدق العشرة مثلا على نفسها قد صار موقوفا على
اخذه من حيث اضافته فيصح ان الكلي المتكرر النوع عبارة عما يصدق على نفسه بنحوين من الصدق سواء اخذ من حيث الاضافة او لم يؤخذ كما عرفت من ان
العشرة مثلا مركبة من الآحاد وكان كل واحد من آحادها معروضا للواحد كانت تلك الآحاد التي هي العشرة معروضة لعشرة آحاد فتكون تلك العشرة معروضة

قوله اي شيئ يحمل يتكرر نوعه اي نوعه الاضافي بل العام من حيث انه اعتبار ذاتي لان كل ما يتكرر جنسه كان مما له نوع
اه اعتبار من الدليل المذكور بخلاف ما يتكرر عرضه بان يتحقق في افراده مرة بان يحمل عليها مواطاة ومرة بان يحمل عليها اشتقاقا
كالوجود على تقدير عرضية للموجودات الخارجية فانه يجوز ان يكون امرا عينيا لجواز الاختلاف في افراده فافهم قوله فيما تارة صفا
ما صفا اي بعد ما صفا انه الى ما له الفرد حتى يصير حصة خارجة عنه عارضة له واما كونه عين حقيقته فباعتبار اخذه من حيث هو فالذاتية
والعرضية باعتبارين لا غائلة فيه كوجود زيد مثلا فان الوجود من حيث هو هو عين حقيقته ومن حيث اضافته اليه اي وجود زيد جزء
خارج عنه وعارض له لخروج جزء الاضافة عنه كل كانت الاضافة داخلة فيه فافهم قوله فيهما كالقدم فانه لو وجد منه الا تصف بقدم

لهذه العشرة ولا تر قد لهذا العروض على اخذا من حيث الاضافة كما لا يخفى واما ثانيا فلانه لا يلزم من اضافة العدد الى مميزه ان
لا يحمل على مميزه الا بالاشتقاق حملا عرضيا ولا يحمل عليه حملا عرضيا بالمواطاة بل هو يحمل على مميزه حملا عرضيا بالمواطاة قطعا لاتحاده
مع المميز وجودا ولذا قد يحمل صفة لمميزه كما يقال جاء رجال عشرة كما يقال جاء عشرة رجال وقد يحمل خبرا عن مميزه كما يقال الرجال
عشرة واذا كان العدد عارضا لنفسه كالعرض لسائر الاشياء وكان محمولا على الاعداد المعروضة له حملا عرضيا كما انه لمعروضه
سائر الاشياء يحمل عليها حملا عرضيا واذ يحمل كل شيء على نفسه بالحمل الاولي ضروري فحمل العدد على نفسه بالحمل الاولي ضروري [illegible]
فالعدد يحمل على نفسه بنحوين من الحمل مواطاة الاول الحمل الاولي والثاني الحمل العرضي كحمله على سائر الاشياء المعروضة فيكون
متكرر النوع ولا اشتراط في تكرر النوع ان يكون حمله على نفسه حملا عرضيا بالاشتقاق كما صرح به الشارح في بعض كتبه فتأمل ولا تخبط

قوله اي نوعه الاضافي الخ هذا مخالف لما صرح الشارح في الحاشية حيث قال يكون مفهومه تارة الخ لانه
نص على ان معنى متكرر النوع متكرر المفهوم بان يكون التكرر في نفس مفهوم ذلك الكلي والمحشي قد اخذ
هذا المعنى من كلام الشارح في حواشي شرح المواقف ولم يتفطن ان ارادة هذا المعنى لا يناسب هذا المقام

قوله ان كل ما يتكرر جنسه الخ تكرر الجنس مع عدم تكرر النوع سواء كان الجنس عاليا او غير عال احتمال عقلي لو فرض تحققه يجري فيه الا انه
واما احتمال تكرر الفصل مع عدم تكرر النوع فغير معقول لوجوب المساواة بين الفصل والنوع كذا قال الشارح في بعض حواشي شرح المواقف

قوله كالوجود الخ اعلم ان الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء فرد لمفهوم الوجود الانتزاعي وهو معروض له عند المحقق السيد
المحقق وغيره كما عرفت فيما سبق وهذا المفهوم الانتزاعي عرضي له ومحمول عليه فهذا الكلي الغير الحقيقي الوجودي يصدق على افراده اي الوجودات
الخاصة بنحوين من الصدق الاول الصدق بالمواطاة والثاني الصدق بالاشتقاق فالعبارة الصحيحة كالوجود على تقدير عرضيته للموجودات الخاصة قال الشارح
في حواشي شرح المواقف هذه الصورة ممتنعة التحقق لان الوجود مثلا لو كان عرضيا للوجود الخاص كان الموجود عرضيا للوجود الخاص لان
عرضية المبدأ للمبدأ يستلزم عرضية المشتق للمشتق فلا يتحقق فرق بين صدق الموجود على مفهوم الموجود الخاص وصدقه على ما يصدق عليه
مع ان الفرق بينهما ضروري وفيه انه ان اراد ان عرضية الوجود للوجود الخاص يستلزم عرضية الموجود لمفهوم الموجود الخاص فمسلم لكن لا
يلزم ما ذكره من عرضيته لما يصدق عليه الوجود الخاص وان اراد ان عرضية الوجود المطلق للوجود الخاص يستلزم عرضية [illegible]

فان حدوثه يوجب حدوث موصوفه وقس عليه الباقي قوله فيها فان الامكان الخ يعني ان الامكان مثلا لو لم يكن امرا اعتباريا بل موجودا في الخارج فيتصف بامكانه فيه لكونه مما يتكرر نوعه فذلك الامكان ايضا يكون موجودا في الخارج فيتصف بامكانه وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل في الامور العينية قوله ولا مركب من الآحاد ويدل عليه عبارة علامة الحساب ايضا حيث قال هو الكم اذا اخذ الواحد ليس بعدد وان تألفت منه الاعداد قوله والعدد محمول الخ لا اتحاد مع المعدود في الوجود كاتحاد المشتقات مع موصوفاتها والتباين بين المقولات لا ينافي صدق احدها بالعرض على ما يصدق عليه الاخرى بالذات كما صرح به بعض الاذكياء والوحدات سواء اعتبر فيها التجرد عن الصور او لا ليست هذه الصفة فعبر المحمول غير المحمول قوله والواحد الخ او المشتقات معنى اعتباري قوله ليس شئ ظاهر حيث ان الذ

برجوده في الاشياء وجوده في نفس الامر بمناشئ انتزاعها وهي المعدودات الخارجية

مجردا عنها كما هو المتبادر منه بقرينة قرينه قوله شئ يعتد به

او المتبادر منه نفي مطلق الوجود عن الخارج

للموجود الخاص بمعنى صدقه على ما يصدق عليه الموجود الخاص فلا يلزم منه صدق الموجود حمل مفهوم الموجود الخاص كما لا يخفى

قوله فان حدوث الخ لا شك ان القدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك موصوفها عنها فلو كانت مسبوقة بالعدم لكان الموصوف ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم وكذا الحال في الباقي وذلك لانه لو وجد فرد من الحدوث لحدث والا لكان قديما فالموصوف اولى بالقدم فيكون الحادث قديما وكذا البقاء فانه لو وجد لبقي والا لاتصف بالفناء واذا كان البقاء فانيا لم يكن الباقي باقيا وكذا الموصوفية فانها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها فيكون هناك موصوفية اخرى وكذا الوحدة فانها لو وجدت كانت واحدة والا لكانت كثيرة فتنقسم الوحدة وكذا التعين فانه لو وجد لكان له تعين آخر وبالجملة يلزم من كون هذه الامور موجودة في الخارج التسلسل المستحيل

قوله وذلك لان الامكان الخ يعني يكون الامكان العارض ايضا موجودا في الخارج لوجود مغاير للامكان الاول والا يلزم تقدم الشئ على نفسه ضرورة تقدم مرتبة المعروض على مرتبة العارض فالفرد العارض غير المعروض والفرد العارض متصف بما هو فرد منه على هذا التقدير والكلام في عارض العارض كالكلام في العارض وهكذا الى ما لا يتناهى فلو كان الكلي المتكرر النوع موجودا في الخارج لكان جميع افراده الغير المتناهية موجودة في الخارج مرتبة او بعضها متقدم بالمعروضية وبعضها مؤخر بالعارضية فيلزم التسلسل المستحيل ولا يلزم الاستحالة على تقدير كون هذه الامور موجودات ذهنية لان التسلسل في الذهنيات منقطع بانقطاع الاعتبار فان قلت على ما ذهب اليه الشارح لزم التسلسل في حيز الخفاء اذ حاصله ما لزم تسلسل المحمولات على الواحد وهي متحدة وجودا يقال الحمل عرضي فلا بد من قيام مبدأ اشتقاق كل محمول

قوله والتباين بين المقولات الخ دفع لما قيل ان العدد كيف يكون محمولا بالمواطاة على المعدود فانه قسم للكم وهو مباين لأنها الجواهر

قوله والمشتقات معنى اعتباري اما على راي الجمهور فظاهر واما على راي الشارح فلان المشتق معنى انتزاعي ينتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى صفته

قوله فيترتب يعني لما توجب كون العلم زوالا تحقق الامور الغير المتناهية فينا ولم يمكن ابطاله بما في الحكمة مطلقا
بل اذا كانت مترتبة متحققة بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر تصدى المصنف ح بقوله وتلك الامور الخ لاثبات الترتيب بينها
فلم يحمل قوله بينها على ظاهره حتى يكون المدعى اثبات الترتيب بينها من جهة انفسها لكن في اثباته ان يقال انه يجوز ان تكون
تلك الامور اعدادا مثلا والعدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل وهلم جرا في البواقي المقدمات فلا بد من تقدير المضاف وهو الاعدام
فيصح منطوق كلامه اثبات الترتيب بين تلك الامور من حيث اعدامها المتأخرة عن وجوداتها ثم ابطال تلك الاعدام اولا وبالذات
وما الامور ثانيا وبالعرض لا يخفى انه لا يحصل الترتيب الا بذكر جميع ما ذكرنا وانما صرف عنان العناية الى هذا لان استلزام كون العلم زوالا
للاتناهي في نفسه اشنع مما في غيره فافهم قوله كما يحصل الخ اذ الملزوم متقدم بالماهية على اللازم +

قوله يعني انه لما توجب الخ محصله انه لما بين المص لزوم الامور الغير المتناهية على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال وليس
بمحال مطلقا بل اذا كانت مترتبة اراد ان يثبت الترتيب بين تلك الامور الغير المتناهية بقوله وتلك الامور الخ ولما كان بيان الترتيب
بين نفسها كما هو الظاهر من كلامه صعبا لكون قوله وعدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر لغوا ومستدركا اذ يكفي على هذا التقدير قوله العدد الاكثر مستلزم
للعدد الاقل لا مدخل فيه لاستلزام عدم الاقل لعدم الاكثر حملا عند الشارح لفظ الاعدام كيلا يلزم الاستدراك ح يكون الترتيب بين اعدام
تلك الامور المتأخرة عن وجوداتها وانما اثبت الترتيب بين اعدام تلك الامور دون نفسها لان الزام استحالة الامور الغير المتناهية في نفس الزوال
على تقدير كون العلم زوالا اشنع مما في غيره واورد عليه بان الزام استحالة اللاتناهي في نفس الزوال ان كان اشنع مما في غيره لكن الزام استحالته
في نفس الزوال وفي غيره معا اشنع من الزامه في نفس الزوال فقط فالصواب في توجيه الكلام ما افاد بعض المحققين قدس سره ان مقصود المص
اثبات الترتيب بين تلك الامور وجودا وعدما كما يدل عليه قوله العدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل وعدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر فتأمل
قال الشارح لا يخفى عليك الخ وقال بعض المحققين قدس سره ان الترتيب بهذا الوجه سواء كان لزوميا او طبعيا انما يجب بين جملة ما
نعلم لزوم وجود السلسلة الغير المتناهية وهذا لان آحاد السلسلة اذا وجدت حدث مجموع من تلك الآحاد ومجموع منها الا واحدا وهكذا
مجموعات محدودة بوجود جميع اجزائها وغير متناهية لانه يحدث بنقصان واحد من المجموع ونقصان الواحد لا يصل الى حد لا يمكن
بعد ان المجموع احدية والا يلزم التناهي فلا ينتهي اعتبار المجموعات الى حد فيلزم عدم تناهي المجموعات مغايرة للآحاد ولو بالاعتبار لان
المجموع معروض للعدد والآحاد ليست كذلك بعد تمهيد هذا نقول عدم تناهي هذه المجموعات مع قطع النظر عن برهان التطبيق باطل لان
المجموع المركب من الآحاد بجميع مجموع ليس مجموع فوقه ازيد منه وكذا المجموع من وحدتين مجموع ليس تحته انقص منه فيلزم وجود مجموعات
الغير المتناهية بين هذين الحدين فيلزم انحصارها بين الحاصرين هذا كلامه واقول انحصار المجموعات الغير المتناهية بين الحاصرين بهذا
الوجه انما يتم لو حصل المجموع المركب من وحدتين بان ينتهي اسقاط الواحد اليها وهو خلاف المفروض اذ المفروض ان اسقاطه
لا ينتهي الى حد لا يتعداه واما حصوله من وحدتين كيف اتفق فلا يستلزم التناهي اصلا حتى يلزم الانحصار بين الحاصرين
قال الشارح الاول ان العدد الخ قال الشيخ في الالهيات الشفاء ليس يجب لنا ان يقال ان العشرة ليس هو الا ثلثة ...

او خمسة وخمسة او واحد وواحد وواحد حتى تنتهى فان قولك العشرة تسعة وواحد قول حمل فيه تسعة على العشرة وعطف
الواحد فيكون كانك قلت ان العشرة تسعة وواحد فيجب ان يصدق عليه التسعة فان المعطوف احد جزئى المحمول على الآخر فيكون
العشرة تسعة والجواب انا لم نرد به العطف تقريبا بل غيرها كما يقال ان الانسان حيوان ناطق اى حيوان ذلك الحيوان الذى
هو ناطق فيكون كانك قلت ان العشرة تسعة تلك التسعة التى هى احد هذه الآحاد يستحيل ان عنيت ان العشرة تسعة مع واحد كان
مرادك ان العشرة هى التسعة التى تكون مع واحد حتى ان كانت التسعة وحدها لم تكن عشرة فاذا كانت مع الواحد كانت تلك التسعة
عشرة فقد اخطأت ايضا فان التسعة اذا كانت وحدها او مع شىء آخر كان معها فانها تكون تسعة فلا تكون عشرة ايضا وان لم تجعل مع
صفة للتسعة بل للموصوف بها فيكون كانك قلت ان العشرة تسعة ومع كونها تسعة ايضا هى واحدة فذلك ايضا خطأ بل هذا كله مجاز
من اللفظ فقط بل العشرة مجموع التسعة والواحد اذا اجتمعا فصار شيئا غيرهما وحد كل واحد من الاعداد ان اريد التحقيق هو ان
يقال انه عدد من اجتماع واحد وواحد وواحد ويذكر الآحاد كلها وذلك لانه لا يخلو اما ان يحد العدد من غير ان يشار الى تركيبه مما ركب عنه بل
بخاصية من خواصه فذلك يكون رسما لا حدا للعدد لا حدا حقيقيا واما ان يشار الى تركيبه مما ركب عنه فان اشير الى تركيبه من عدد دون الآخر
مثلا ان يجعل العشرة من تركيب خمسة وخمسة لم يكن ذلك اولى من تركيبه من ستة مع اربعة وليس تعلق هويته باحدهما اولى من الآخر وهو
بما هو عشرة ماهية واحدة ومحال ان يكون للماهية الواحدة وما يدل على ماهية من حيث هى واحدة حدود مختلفة فاذا كان التركيب
من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة ومن ثلثة وسبعة لازما لذلك تابعا فيكون هذه رسوما الا ان تحديدك بالخمسة يحوج الى تحديد
الخمسة بان ذلك كله الى الآحاد ويكون مفهوم قولك ان العشرة خمسة وخمسة هو مفهوم قولك ثلثة وسبعة وثمانية واثنين اعنى اذا كنت
تلحظ فلك الآحاد فاما اذا لحظت صورة الخمسة والثلثة والسبعة كان كل من ذلك اعتبارا غير الآخر وليس للذات الواحدة حقائق مختلفة
المفهومات بل انها تكثر لوازمه وعوارضه ولهذا قال الشيخ فى التقديم لا تحسبن ان ستة ثلثة وثلثة بل هى ستة مرة واحدة لكن اعتبار
العدد من حيث آحاده مما يصعب على التخييل وعلى العبارة فيصار الى الرسم من الوجه الذى انتهى وفيه كلام اما اولا فلان قوله
فقد كان له التركيب من خمسة وخمسة الخ مناف لما حققه من ان تركيب العشرة لو كان من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة لكان
لحقيقة واحدة حدود مختلفة اذ لو كانت تركيبها منهما مما لا يصح فلا يصح ان يقال انها مركبة منها سواء جعل ذلك حدا لها او رسما
واما ثانيا فلانه قال ان المفهوم من قولك العشرة خمسة وخمسة هو المفهوم من قولك العشرة ثلثة وسبعة ونحوها اذا كنت تلحظ الآحاد
فقط دون الصورة واما اذا لاحظت الصورة فلا يصح القول بتركب العشرة منها وقال فى آخر كلامه ان اعتبار العدد من حيث
الآحاد ولما كان صعبا على التخييل يصار الى الرسوم من الوجه فيراد بالرسوم هو قولهم العشرة خمسة وخمسة مثلا فنقول ان كان المراد من
خمسة وخمسة الآحاد بدون اعتبار الصورة فذلك ليس رسما بل حد كما ظهر من اول كلامه وان كان المراد الآحاد مع اعتبار الصورة فذلك ايضا
كما ذكره ايضا على ما ذكره فى آخر كلامه لم يبق فرق بين هذه الوجوه وبين الوجه الاول اذ على الوجه الاول حقق ان هذه التعريفات ليست حدودا
بل رسوم فكان الصواب فى العلاوة ان يعترض الى التحديد بالخمسة والخمسة ايضا يحتاج الى تحديد الخمسة فيتحلل آخرا الى الآحاد ويكون آل الخمسة والخمسة

قوله في الحاشية ... كيف يخلو آه وبانه يمكن تصور العشرة مع الغفلة عن الاعداد التي تحتها قوله فيها فيلزم الترجيح بلا مرجح
اي في حكم العقل تركبها من ثمنة وثلثة لا من اربعة وستة ومن اثنين لان العقل لا يفرق بينها في حصول الستة بها فلابد من مرجح يرجح احدها
عنده فلا يرد ان تقوم حقيقة شئ بامر دون امر لا يحتاج الى مرجح ضرورة ان الجعل لا يتخلل بين الذات وذاتياتها لان المرجح انما لابد منه
بحكم العقل بتقومه به دون غيره لا بتقومه في الواقع ورد بان الوحدات ايضا نسبتها الى تلك الاعداد واحد فالاحتمال لا يوجب الاولوية

والستة والاربعة ونحوها واحدا اذ لو حصلت الاحاد فقط وما يلزم من التعريف ههنا ان يكون لحقيقة واحدة حدود مختلفة
اذ محصل الجميع انها من احاد عشرة لكن لما كان ذكر جميع الاحاد صعبا على التحصيل بصار الى محمولاتها لا الى الرسوم كما ذكره كذا قيل
قال الشارح في الحاشية قال ارسطو لا تحسبن ان ستة اثنين واعلم انها مرة واحدة يمكن ان يكون اشارة الى ان احدهما ان حصول الستة
من الوحدات ليس بتوسط صيرورتها اولا عددين ثم صيرورتها ستة ولا يعتبر تقسيمها الى الوحدات بتوسط تقسيمها الى العددين تقسيم
كل منهما الى الوحدات بل التركيب منها والتحليل اليها دفعة وثانيهما ان الاحاد التي يتألف منها العدد كلها في مرتبة واحدة ليس لبعضها تقدم
على البعض ولا تأخر عنه واذا قلت ان خمسة والكذا من اجتماع واحد ... وجب ان لا تقصد من الترتيب ترتيبها في المذكور ولو قصد
العبارة عن ذكرها مرة واحدة لكان حق التعبير عنها ان لا يذكر على التعاقب كما قال الصدر الشيرازي في حواشي الهيات الشفاء
قوله وبانه يمكن تصور العشرة الخ هذا من قبيل التوضيح في مثال جزئي ومحصل الاستدلال ان تصور كنه كل نوع مع الغفلة عما عداه من
الاعداد ممكن فان العشرة مثلا اذا تصورت وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة فلا يكون
شئ من الاعداد داخلا في حقيقتها واورد عليه اولا بانه يبطل هذا استلزام العدد الاكثر للعدد الاقل واستلزام عدم الاقل لعدم
الاكثر فيبطل اصل الدليل واجيب بان العدد الاكثر يستلزم صحة انتزاع العدد الاقل وعدم صحة انتزاع الاقل يستلزم عدم
صحة انتزاع الاكثر وبهذا القدر يتم المطلوب لان عدم الاقل لما كان عبارة عن عدم صحة انتزاعه لعدم وجود منشئه فحين
زوال الامرين مثلا عند حصول الادراكين بزوال الاثنان بمعنى انه لا يكون لصحة انتزاعه منشأ فلم يصح الانتزاع فينتفي العشرة المخصوصة
التي كانت صحة انتزاع الاثنين المخصوصين من لوازمه وبهذا يحصل المطلوب وثانيا بانه انما يتم لو كان ذلك التصور
تصورا بالكنه وهذا ممنوع الا ترى انا كثيرا ما نتصور الماهيات المركبة ونغفل عن اجزائها ومقوماتها وهذا الاول على تركيبها
وما قيل ان العدد امر انتزاعي وكنه الانتزاعي ليس الا ما حصل في الذهن ففيه ما فيه قال الشارح في الحاشية يلزم الترجيح
بلا مرجح آه اورد عليه بوجوه الاول ما قال الشارح في حواشي شرح المواقف وفي رسالته المعقودة لتحقيق ماهية
العدد ان تقوم حقيقة الشئ بامر دون امر لا يحتاج الى المرجح ضرورة ان الجعل لا يتخلل بين الذات والذاتي كيف والنسبة
بينهما نسبة الضرورة وفرع عليه في رسالته المعقودة لتحقيق ماهية العدد بطلان عينية الوجود للماهية كما هو مذهب
الشيخ الاشعري ومن تبعه حيث قال بما محصله لو كان وجود الممكن عين ماهيته لكان محمولا عليه حملا ذاتيا فيكون حمل العدم
عليه ممتنعا لذاته فيلزم ان يكون الممكنات واجبة لذواتها ولا تكون موجودة من تلقاء

ايجابا على الامتناع تخلل الجعل بين الذات والذاتيات ولا يخفى على من له فهم سليم ان هذا التنزل يرجع حيث اذ لا يلزم من
حمل وجود الممكن على ماهيته حملا ذاتيا ان يكون هذا الحمل واجبا حتى يكون حمل العدم ممتنعا ويلزم في ذات الممكن ايجابه
لذاتها اذ يجوز عدم صدق الحمل في الواقع بارتفاع مصداقه عنه والماهية الامكانية لما كان تقررها ولا تقررها سيان بالنسبة
اليها فحين تقررها يتقرر مصداق الوجود فيصح الحمل وحين ارتفاع تقررها يرتفع مصداقه فلا يصح والسر ان الماهية الامكانية انما
يترجح تقررها ولا تقررها من خارج فضرورة الوجود التي في مرتبة الذات ضرورة بشرط الوصف لما كان التقرر غير ضروري لها نظرا الى
ذات الممكن فكيف يكون الوجود ضروريا لها بمعنى الوجوب الذاتي وقد مر كلام متعلق بهذا المقام بالامزيد عليه فتذكر
ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول قد اجاب الشارح عن هذا الايراد في حواشي شرح المواقف بان المراد باولوية تركب احد من
بعض الاعداد دون البعض اولويته عند العقل وبلزوم الترجيح بلا مرجح واقتصار عن المراتب لزومهما كذلك وهذا ما اشار اليه المحشي
بقوله اي في حكم العقل ولا يخفى انه غاية ما ثبت منه بطلان تركب الستة مثلا من الاعداد التحتانية في حكم العقل لا في الواقع والمطلوب
هو هذا لا ذاك والتفصيل ان رجحان تركب شيء عن شيء في حكم العقل لا يستلزم رجحان وقوعه في الواقع اذ كما ان اسناد تقوم الستة
مثلا بثلثة ثلثة دون اربعة واثنين تحكم مع امكان ترجيحهما في نظر العقل كذلك اسناده الى الوحدات منها تحكم محض والاولوية في
حكم العقل لا تغني امكان الغير مع امكان الغير التحكم بحاله الثاني المعارضة وتقريرها ان العدد ليس متألفا من الوحدات فان
تقومه منها ليس باولى من تقومه من الاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح واجاب عنه العلامة القوشجي في شرح التجريد بان
التقوم بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على كل تقدير قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة تتمة فلا يمكن توهم انفكاكه
بخلاف الاعداد فانها يمكن توهم انفكاكها فلا يكون اتيانه مرجح الى الوجه الثاني اي الوجه الذي بينه المحشي فيما قبل بقوله بانه يمكن
تصور العشرة الخ ثم قال ح وان لم يتم بذلك قرر على ان اللزوم على كل حال مرجح الوحدات في كونها جزءا بمعنى انها اولى
بالجزئية وان جزئية غيرها مرجوح لم يتم لان رجحان صدق المفهوم على بعض الافراد لا ينفي صدقه على غيره كما في صورة التشكيك انتهى
ومحصله انه لو كان محصل الكلام ان الوحدات لما كانت لازمة على كل حال بمعنى انه على تقدير التركيب من الاعداد ايضا
يكون التركيب منها لانها جزء جزء العدد وجزء الجزء جزء فيكون هي اولى بالجزئية من الاعداد فيرد عليه ان اولوية صدق
الجزئية عليها لا يستلزم نفي الجزئية عن غيرها اذ المقول بالتشكيك يصدق على الراجح والمرجوح معا واذا امكن صدق الجزئية على الاعداد
والوحدات معا وان كان احدهما اولى بذلك الصدق من الآخر فلا يمكن بمجرد ذلك الحكم بان الجزء في الواقع هو الثاني دون
الاول ثم اعلم انه قد مهد بعض الاكابر قدس سره لاتمام الدليل مقدمات الاولى ان اختلاف الماهيات انما باختلاف الذاتيات
كذلك الثانية ان دخول الاجزاء المختلفة فتارة هذه وتارة تلك في الماهية الواحدة مستحيل قطعا الثالثة ان دخول الوحدات
مع هيئة واحدة كافية في تحصيل العدد ولا حاجة الى تحصيل سائر هيات الاعداد التحتانية فتصور العشرة بدون حصول هيات
الاثنين والخمسة معقول وبدون الوحدات غير معقول الرابعة ان نسبة الذاتي الى الذات ليس نسبة العرضي الى المعروض في الاول

والالزم ان يكون تركيب كل منهما من العناصر اولى من تركبه من الخشب المخصوصة وانما يكون كذلك لو كان الاعداد محض الوحدات وعلى التسليم فالاولوية ايضا لا توجب حكم العقل بجزم بان التقويم في الراجح للراجح لا المرجوح كما لا يخفى **قوله** فيها لزم ستغنائه وسواء كان تقومها بالكل على سبيل البدلية وعلى سبيل الاجتماع وهو ثبوت ان يكون النسبة بينهما نسبة الامكان والضرورة تشهد بالضرورة وذلك لو كان متقوما باعتبار القدر المشترك بينها لا بخصوصها والاستغناء عنها انما هو بالاعتبار الثاني دون الاول فيندفع بان القدر المشترك بينها الذي هي متقومة به انما هو الوحدات فيه تسليم المطلوب

والخروج والقصور والوجود واللزوم والعروض من الثبوت والسلب فلا اوجه لاعتبار تساوية النسبة في تلك الامور فالقول بالتقويم بالبعض ترجيح بلا مرجح وبعد تمهيد هذه المقدمات نقول لو كان العدد مركبا من الاعداد التحتانية فاما من بعض المراتب دون البعض فيلزم الترجيح من غير مرجح والاول باطل لان كون شيء دون شيء ذاتيا للشيء ليس ترجيحا بلا مرجح وهل هذا الا كما يقال لم تألف الجسم من الهيولى والصورة من المراتب المكاثرة الغير المتناهية كما عرفت في المقدمة الرابعة فان ما في هذا السؤال لا يرجع الى حال نسبة المراتب العددية التحتانية الى الفوقانية وان كان مركبا من جميع المراتب التحتانية بان يحصل ماهية الفوقانية الا مع ادخال الجميع فالعشرة يدخل فيها الاثنان والثمانية والثلثة والسبعة وهكذا الى دخل للاجزاء مرارا او استغناء الذات عن تلك الاجزاء لعدم الحاجة الى تكرار الدخول الى تعدد وجود الداخل فان الاجزاء في الشيء لا يتيسر دخوله ثانيا في ذلك الشيء الا بوجود آخر وان كان مركبا من الجميع بان يكون الاثنان والثمانية كافيا والثلثة والسبعة الغير كافية مع انه يقتضي استغناء عن الكل يلزم تعدد الماهية للشيء الواحد فان كل مرتبة عددية على تقدير دخول الهيأة فيها ماهية مغايرة للاخرى فلا يرد منع لزوم التعدد والاستحالة بمعونة المقدمة الاولى والثانية ولا يرد ايضا ان نسبة المراتب التحتانية الى العدد الفوقاني مثل نسبة الوحدات اليه فالقول بتركيبه من الوحدات دون الاعداد الغير ترجيح بلا مرجح لما مر من اختلاف النسبتين في المقدمة الثالثة **واورد عليه** اولا ان كفاية الوحدات مع الهيأة في تحصيل حقيقة العدد ثم والذي يلزم ان يحصل منها مفهوم مساو للمتمثل لعدم التحقق كما ان مجموع الجسم النامي والناطق مع الاتحاد يكفي في حصول الانسان مع ان الحيوان حقيقة الانسان وثانيا بان ما ذكر في المقدمة الرابعة لا يكفي في الزام الترجيح بلا مرجح فانا لا نسلم ان الاعداد التحتانية نسبتها الى الفوقانية نسبة الوحدات بل يجوز ان يكون بعض المراتب مخصوصة بالدخول في الاخر في نفس الامر وانما الحكم للعقل بالحكم المحمل بالذاتية كما يحكم العقل في بعض الفصول بكون نسبة مثل نسبة الخواص للمحمل بالذاتية وبالجملة هذا الدليل غير خال عن الشغب فالصواب ان يستدل بانه يلزم على تقدير تركيب العدد الفوقاني من عدة التحتانية ان يتركب مثلا العشرة مثلا لوازم الاعداد التي تحتها لان لازم الجزء لازم للكل واللازم باطل فالملزوم مثله **قال**

قوله والالزم ان يكون التحقيق فيه ان قياس العدد على السرير قياس مع الفارق لان الوحدات مع الهيأة كافية في تحصيل العدد بخلاف السرير فان العناصر مع الهيأة لا يكفي في تحصيله قطعا حتى يكون تركيبه منها او من تركيبه من القطعات المخصوصة **قال الشارح** في حاشيته لا يستغنا الخ **قال** بعض المحققين قدس سره الاولى في الشق الثاني ان يقال اذا تركب من الكل بدلا يلزم استغنائه عن الجزء وان تركب عن الكل على سبيل الاجتماع لم يتم حقيقته لتقدم تحديدها والحمل وجه الاولوية انه على هذا التقدير لا يكون الاستحالة في الكلام تردد واما ابطال كل واحد منها بلزوم تعدد الافراد فيلزم ما ذكرناه من الثاني على تقدير تركيبه عن الكل على سبيل الاجتماع ايضا لا اخر

قوله فيها الاثنين ان الخ اذ على تقدير تركبه من العدد الذي تحته ليست فيه احتمالات كثيرة حتى يلزم الترجيح بلا مرجح اذ الاثنين زائد ثم في اثنين وواحد **قوله** فيها شيء الخ ان التركب من المتماثلين الخ الوحدة ليست بمقولة ولا مما يصدق عليه المقولة كما صرح به الشيخ في الشفاء

قوله اذ على تقدير تركبه الخ فيه نظر لان الظاهر انه لا يحتمل ان يتركب الثلثة من اثنين وواحد كما يحتمل ان يتركب من الوحدات فالبيان الذي ذكره الشارح جار في الثلثة ايضا بان يقال ان تركب الثلثة من اثنين وواحد فقط او ثلث وحدات فقط يلزم الترجيح بلا مرجح وان تركب عن الجميع يلزم الاستغناء عن الباقي **قال الشارح** في الحاشية ويمكن ان يقال الخ **اعلم** ان بعضهم زعم ان الاثنين ليس بعدد واستدلوا عليه بوجوه ثلثة **الاول** انه لو كان الاول فلا يكون عددا قياسا على الفرد الاول **والثاني** ان العدد كثرة والاثنين ليس بكثير بل هو قليل لان الكثرة مؤلفة من الوحدات والوحدة تقع جميع فلا ان يكون ثلثة **الثالث** انه لو كان عددا فلا يخلو اما ان يكون مركبا فكان الواجب ان يعد غير الواحد وهو محال ولا يكون مركبا فيجب ان لا يكون له نصف **واجاب الشيخ** في الالهيات من الشفاء عن هذه الاستدلالات **اما عن الاول** فبانا نعني بالعدد ما يكون من افاضل الآحاد لا ان كل عدد سواء كان زوجا او فردا واما الوحدة فانها لم يكن عددا لانه ليس كمّا من الوحدات لانه فرد **قال اصحاب** الحقيقة في تحقيق ماهيات الاشياء لا يلتفتون الى امثال هذه المقايسات لاعتبارات الخارجة عن الحقائق بوجه من الوجوه وليس كون الاحد غير عدد لاجل انها فرد او زوج بل لانها لا انقسام فيها الى وحدات لا كون الثلثة عددا الا لما ذكرنا لكونها فردا او زوجا فالفردية والزوجية اعتباران خارجان عن كون الثلثة عددا **واما عن الثاني** فبان قولهم الوحدات لفظ جمع فلا يقال للاثنين بطريق المجاز لا نعني بالوحدات الا ما زاد على الواحد لا ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع لان ذلك منهم على انهم ليسوا مستغنين في ذلك والحكيم لا يبالي بان لا يوجد جمع غير عدد وان كان في الوجود فرد غير عدد حيث لا ... سلب العدد عن الواحد سلبه عن غيره فليس يجب ان يتجنب نفس ... طلب جمع ليس بعدد من جهة وحدان فرد ليس بعدد واما قال المحقق الدواني في بعض كتبه انا لا نسلم ان الاثنين ليس بكثير فانه كثير بالنسبة الى الواحد والواحد نصف الاثنين فالاثنان ضعفه والضعف كثير بالنسبة الى نصفه نعم لا يكون اكثر اذ الواحد ليس بكثير حتى يكون اكثر بالنسبة اليه فلا يخفى سخافته اذ الكثرة والقلة الاضافيتان خارجتان عن الكم المنفصل عندهم فلا تحقق في الواحد واما قال ان الواحد نصف الاثنين الخ فلا يدل على اثبات الكثرة الاضافية في الاثنين اذ لا يلزم ان يكون كل ما هو نصف شيء قليلا اضافيا بالقياس اليه وان كان قليلا حقيقيا **واما عن الثالث** فانه ليس من شرط العدد الاول الا ان يكون مركبا من الآحاد والآحاد هو فوق واحد **قال الشارح** في الحاشية ثم الوجدان السليم الخ **قيل عليه** ان بعد تسليم هذه المقدمة يكفي عدم تركب الاثنين من الاعداد ولا يحتاج الى عدم تركب الثلثة الخ واجيب بانه لما كان عدم تركب الثلثة ثابتا بدليل آخر من غير حاجة الى ضم مقدمة وجدانية ذكره

قوله لان الوحدة الخ اعلم ان الوحدة كالوجود يطلق على معنيين الاول معناه المصدري الانتزاعي المشترك الذي يعبر عنه بالفارسية بيكتائي والثاني منشأ انتزاع هذا المعنى وهو نفس الماهية المتقررة كما ان منشأ انتزاع الوجود بالمعنى المصدري نفس الماهية المتقررة فهي بالمعنى الثاني لا يحكم عليها بالجوهرية والعرضية مطلقا اذ وحدة العرض بهذا المعنى عرض ووحدة الجوهر جوهر واما الوحدة بالمعنى الاول فهي وان كانت عرضا لانها معنى انتزاعي قائم بمنشأ انتزاعه قياما انتزاعيا لكنها ليست بداخلة تحت مقولة من المقولات لانها بسيطة فلا جنس لها ولا هي جنس لشيء بل هي معنى بسيط انتزاعي

قوله بل الجزء ... توهم بعض اهل النظر ههنا انهم ان لم يكن له جزء صوري بل كان عبارة عن الوحدات المحضة يصدق عليها الكثرة
وذلك بناء على ما تقرر من ان الكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها وما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه العدد
ثم لا مرية ان الوحدة ليست من المقولات التسع سيما من مقولة الكم والعدد من مقولة الكم اما على تقدير استماره على الجزء الصوري
فلا انضمام مع امر ليس من جنس الوحدة لا يلزم صدق الوحدة عليه

والمعاني البسيطة الانتزاعية ليس لها افراد سوى الحصص فان الكلي بالقياس الى حصصه نوع حقيقي وكذا الوجود وسائر الامور العامة ثم انها
وان لم تكن مندرجة تحت مقولة هذا هو التحقيق وما توهم الشارح من اندراج العرض تحت مقولة من المقولات وبناء على هذا ما قال
في حواشي شرح المواقف ان الوجود ونحوه ليس بعرض فلا يخفى سخافته اذ لا ريب في قيام الامور العامة بالموصوفات قياما انتزاعيا
مكون اعراضا بلا ارتياب فان قيل ان القيام الماخوذ في تعريف العرض ما يكون على وجه الانضمام يقال فيخرج مقولة
الاضافة وسائر المقولات النسبية والكيفيات الانتزاعية والكم المنفصل عن العرض اذ هي باسرها انتزاعية فالحق ان الامور العامة
كالوحدة والوجود ونظائرهما وان كانت اعراضا لكنها ليست بداخلة تحت مقولة من المقولات وهذا لا يضر الحصر في المقولات
قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء انا لم نقل ان كل شيء محصور في هذه المقولات انما قلنا المقولات عشرة
فلا يبعد ان يوجد ما ليس بجنس ولا مندرجا تحت جنس من هذه لذلك مثلا وهو انه لو قال قائل ان البلاد عشرة فوجد قوم
وراء لا يعدون لا يضير توهم خارج البلاد وقادحا في حصر البلاد في العشرة ولولا غرابة المقام لاطنبنا الكلام في هذا المرام
قوله ظنا منهم الخ تحصيل الظن اقامة الاستدلال على ان العدد يجب ان يكون له جزء صوري بان الوحدة اما ليست من مقولة
اصلا او من مقولة الكيف وعلى التقديرين لا امر الحاصل منها وحدها يصدق عليه الوحدة اذ الكلي كما يصدق على واحد
من افراده كذلك يصدق على الكثير منها ايضا فلا يكون العدد من مقولة الكم فلا ضرورة ان ما ليس من مقولة كيف يحصل من
عدة آحادها فقط الحقيقة الاحدية المتصلة المندرجة تحت مقولة الكم وكذا كيف يحصل ما يندرج تحت مقولة الكيف
الحقيقة الكمية فلا بد من دخول الهيأة الصورية واورد عليه بوجوه منها ما سيذكره المحشي ومنها انا لا نسلم ان الكلي
كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على الكثير منها فان كل جزء زيد يصدق عليه انه جزء لزيد ولا يصدق على جميع الاجزاء
وليست تعزى القول الواحد الحقيقي بمعنى ما لا تعدد فيه بحسب الاجزاء والصفات فان الكثير من افراده كيف يصدق عليه الواحد
بذلك الاعتبار المعنى وفيه ان معنى قولهم الكلي كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على الكثير منها انه يصدق
على الواحد بصدق واحد وعلى الكثير بصدقات كثيرة فالحمار والغنم والبقر مثلا حيوانات لا انها حيوان واحد وقد صرح بذلك
المحقق الدواني في حواشيه القديمة على شرح التجريد واذا تمهد هذا فنقول ان اراد المعترض بقوله ولا يصدق على جميع الاجزاء
انه لا يصدق جزء زيد على جميع الاجزاء بمعنى الكثرة المحضة فهو مسلم اذ هذه الكثرة مصداق جزء زيد لكن يصدق
كثيرة وحاصله انها اجزاء كثيرة لزيد وهذا القدر يصحح صدق جزء زيد على جميع الاجزاء وان اراد انه لا يصدق عليها

والجواب منع استحالة صدق المتباينين على شئ واحد بصدق كثير وصدق الوحدة على ما يصدق عليه العدد وكذلك قوله واما مع نفي الجزء الخ وهو راي اهل التحقيق ويمكن الاستدلال عليه بانا نتصور حقيقة العدد مع الشك في جزء الصوري وسائر الذاتي ارفع منه قوله لان العدد حينئذ الخ وحينئذ لزوم الترجيح بلا مرجح اذ لا استغناء عما لا يجوز ان يستغني عنه ممنوع اذ ثلثة مثلا ليست مغايرة مع اربعة وثنين وخمسة وواحد وقس عليه البواقي قوله من حيث انها معروضة الخ حيثية تقييدية معتبرة في العنوان

على الجميع بمعنى المجموع المغاير للاجزاء مسلم لكن لا كلام فيه اذ الكلام ليس الا في الكثير لا في المجموع المغاير ومنها انه على تقدير دخول الجزء الصوري ايضا لا تخلص عن الاشكال لان الجزء الصوري لا يكون كما لا انه اما متصل وهذا ظاهر البطلان او منفصل وهو العدد فلا بد له من جزء صوري ولا يكون هي كما منفصلا ايضا والا فلا بد له من هيأة اخرى وهكذا فيلزم التسلسل كيف اولست من مقولة الكم على الاول لا احتمال لكونه كما متصلا لان الكل كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على الكثير منها ايضا بصدق على المجموع ايضا كيف على الثاني بها كي الوحدات فيتوجه انه كيف يحصل من عدة امور ليست مندرجة تحت شئ من المقولات الحقيقية الكمية ومنها ان الجنس بازاء الجزء المادي والجزء المادي هٰهنا الوحدات وهي غير حاملة لا للجنس فزيادة الجزء الصوري التي بحذاء الفصل لا تنفي في اخذ الجنس لانه قد تقرر عندهم ان المادة المأخوذة لا بشرط شئ هو الجنس والجنس المأخوذ بشرط لا شئ هو المادة فالجنس والمادة متحدان حقيقة وبالذات فلا يكون المادة من مقولة والجنس من مقولة اخرى ومنها ان الهيأة الاجتماعية لا تخلو اما ان تكون بسيطة او مركبة والاول باطل فانها لا بد لها من محل ومحلها الوحدات المتفرقة وهي متعددة ولا يجوز قيام عرض واحد بمحال متعددة وعلى الثاني يكون كل جزء منها قائما بمحل ومنفصلا عن جزء آخر فيكون تلك الهيأة المركبة امورا متكثرة كالوحدات فتحتاج الى هيأة صورية اخرى وهكذا فيلزم التسلسل قال قوله والجواب آه حاصله انا لا نسلم ان الذي يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه العدد ولم لا يجوز ان يصدق على شئ واحد العدد والوحدة باعتبارين اذ صدق الكل على الكثير عبارة عن صدقه على كثيرة لا عن صدق واحد فالوحدة على تقدير كون العدد عبارة عن مجموع الوحدات تصدق عليه باعتبار كثيرة ولا ضير فيه وفيه تامل قوله ويمكن الاستدلال عليه آه فيه ما مر فتذكر قوله اذ ثلثة وثلثة الخ لا يخفى انه على هذا لا يكون مراتب العدد انواعا متخالفة اذ الوحدات المعتبرة في حقيقة كل مرتبة ليست مغايرة للوحدات المعتبرة في حقيقة مرتبة اخرى الا ان يقال لا استبعاد في كون تكرر حقيقة واحدة موجبا لاختلاف الحقيقة فافهم قوله حيثية تقييدية الخ فيه دفع لما قيل ان حيثية العروض ان دخلت فيه لزم اعتبار الجزء الصوري فيه وان خرجت يكون مجموع الوحدات المحضة حقيقة العدد ووجه الدفع ان هذه الحيثية تقييدية داخلة في التعبير والعنوان فقط ومبدأ موجب للتغاير في الاحكام قال بعض الاساتذة روح الله روحه ليس مراد الشارح ان حيثية عروض الهيأة داخلة في العدد بل المراد ان الكثير ربما يوخذ كثيرا محضا وهو الوحدات المحضة وربما يوخذ معروضا لتلك الهيأة فالعرضي الهيأة كلاهما فاما لذلك تفاوت الاحكام الخارجية وليس للعرض شباهة اجتماعية من حيث الجزء

… ما لو في الماهية المأخوذة بشرط شيء وبشرط شيء من ان الشرطين خارجان لنا هانا في ايضا
ان العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري ليس عبارة عن كل واحدة وحدة ولا عن الوحدات الغير المعروضة
للهيأة اخرة عنها بالكثرة بل عبارة عن الوحدات المعروضة للهيأة وبهذا الاعتبار مغاير للوحدات نفسها اذ الوحدات كثرة
والوحدات المعروضة للهيأة امر واحد فحلول الوحدات من حيث انفسها غير مستلزم لدخولها من حيث انها معروضة
للهيأة وقد علم ان هنا كلاما من وجه الاول انه يلزم على هذا التقدير المجعولية الذاتية لان الوحدات المتفرقة ليست من مقولة
الكيف على التقدير ليست بكم البتة فليست مقولة الكم ذاتيا لها ثم اذا عرضت لها الهيأة الاجتماعية
تكون عددا داخلا تحت مقولة الكم فيكون الكم ذاتيا لها بسبب تلك الهيأة الاجتماعية الخارجة **واجاب عنه بعض**
المحققين بان الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة احدية متقررة مغايرة للآحاد وبعد عروض الهيأة قد تقرر حقيقة
احدية ولا نقول ان الحقيقة العددية لم تكن قبل عروض الهيأة حقيقة عددية ثم صارت بجعل الهيأة حقيقة عددية
حتى يلزم المجعولية الذاتية **وانا اورد على هذا الجواب** اولا بان الوحدات قبل عروض الهيأة لا يخلو اما ان تكون حقيقة
عددية اولا على الاول لا حاجة الى عروض الهيأة وعلى الثاني صارت الوحدات عددا ومن مقولة الكم بسبب الامر الخارج
فيلزم المجعولية الذاتية وثانيا بانه اذا كانت الوحدات جميع اجزاء العدد والماهية لا تبقى متقررة الحصول بعد تحقق
جميع اجزائها فيجب ان يتحقق العدد عند تحقق الوحدات مع انها لا تتحقق بالمعروض الهيأة الصورية **اقول** محصل كلام
المحقق مع ان في اثبات العدد الوحدات من حيث انها معروضة للهيأة الاجتماعية فعند تحقق الهيأة الاجتماعية يصير مجموع
الوحدات من حيث كونها معروضة للهيأة عددا كما يقال قطعات الخشب من حيث عروض الهيأة سرير فلا يرد علينا اثبات العدد
على الوحدات لا يلزم المجعولية الذاتية غاية الامر ان يكون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهيأة وبهذا ظهر ان كل
وحدة وحدة وكذا الوحدات بلا عروض الهيأة وان لم تكن كما لكن مجموع الوحدات المعروضة للهيأة الوحدانية ليست
بقابل بالضرورة انه قابل للمساواة والمفاوتة لذاته فهو مندرج تحت الكم بالذات وكذا الحال اذا لم تكن الوحدة داخلة تحت
مقولة مبائنة فمن الشيء لا يوجب ان يكون الشيء المبدأ من جنس ذي المبدأ ولا ان لا يكون المبدأ من جنس ذي المبدأ كما في
الطبيعيات **الثاني** ما قال بعض المحققين قدس سره انه لو كانت الوحدات حدا لحقيقة العدد من ان تجزأ
تقدم حقيقتها بالاجزاء المادية فقط فقد تم حده بالوحدات واذا كان الكم جنسا له فلم لا فصل الغير فقد تم بالجنس الفصل
... الى ما غيره بالحد بالذات فللعدد حدان تامان بل حقيقتان لانا مأخوذ منه فان كان المأخوذ من الاجزاء
الجنس وحده والاخر بالآخر ويؤخذ منه الفصل فاذن قد تم الحد من الجنس مع حده ولم يدخل الفصل خارجا عنه وان كان المأخوذ
منها الفصل فمع انه لا يؤخذ الفصل من الجزء المادي صار الفصل مع حده حدا او الجنس خارجا اذ لا جزء آخر يؤخذ منه الجنس
وان كان المأخوذ من الوحدات فهما متحدان مع الوحدات بالحقيقة فهما متحدان بالحقيقة فلم يجب الجنس جنسا والفصل فصلا

فان قيل حصول العدد من اجتماع الوحدات حد بالشيئية ويلزم القول بدخول الجزء المادي حتى يكون الجنس مأخوذا من الجزء
المادي والفصل من الجزء الصوري قال من احتجب الحاجب من النظر ولما النظر الدقيق فحكم بان الاشكال غير مندفع على تقدير كون
الجزء الصوري ايضا لان الوحدات غير صالحة لاخذ الجنس لان معنى مأخوذية الجنس من الجزء المادي انه اذا اخذ لا بشرط
كان نفس الجنس فالجنس والمادة حقيقة واحدة وانما التغاير بينهما بالاعتبار فلو كان الجنس مأخوذا من الوحدات فالوحدات
من حيث هي لا تخرج عن حقيقتها اي الوحدة وحدة لا بشرط شيء والوحدة من حيث هي ليست كما فان الكم مخالف للوحدات
فالكم مع الفصل سواء كان مأخوذا من الجزء الصوري او لا فحد الوحدات منضما اليها الجزء الصوري حد آخر فللعدد حدان
مختلفان بالذات بل حقيقتان ونحن نقول الجواب عن هذا الاشكال يقتضي تمهيد مقدمتين الاولى ان التأليف
من الاجزاء الغير المحمولة تأليف حقيقي لتغايرها في انفسها ومغايرتها للمؤلف منها والتأليف من الجنس والفصل اليه غير حقيقي
وانما اطلاق التأليف عليه لضرب من التوسع لاتحادهما مع النوع تقررا ووجودا ولذا قيل للاجزاء المحمولة انما هي اجزاء الحد
لا المحدود فلا يتقوم بها النوع حقيقة بل هما مفهومان نتميز بهما العقل عن نفس الماهية المتقررة ولذا لا ينسبقان الا في نحو
من الملاحظة بخلاف الاجزاء الغير المحمولة الثانية ان الاجزاء الغير المحمولة لا تصير اجزاء محمولة باي جهة لوحظت واي حيثية
اعتبرت لان الاجزاء الغير المحمولة متغايرة جعلا وتقررا ووجودا ومغايرات للمركب منها في كل من هذه الامور
والاجزاء المحمولة متحدات في انفسها ومع الكل المتقرر في كل من هذه فكيف يجوز عند العقل ان يكون اشياء باعيانها
بحيث اذا لوحظت باعتبار اتحدت جعلا وتقررا ووجودا في نفس الامر واذا لوحظت باعتبار آخر تغايرت
فيما اتحدت فيه بالاعتبار الاول نعم لا ضير ان يتألف حقيقة واحدة حقيقية تكوين من التأليف من الاجزاء
المحمولة والاجزاء الغير المحمولة فانه من الجائز عند العقل ان تتقوم ماهية من اجزاء غير محمولة وتكون تلك الماهية بعينها متحدة
حين تقررها بنفس حقيقتها ومع قوامها بمصداق الامرين هما الجنس والفصل من دون حيثية زائدة عليها اصلا
فان قلت هذا يستلزم ان يكون للشيء الواحد حدان قلت ان اريد انه يستلزم ان يكون للشيء الواحد معرفان
ذاتيان احدهما مؤلف من الاجزاء الغير المحمولة والثاني من جنس وفصل فالاستلزام مسلم وبطلان التالي ممنوع وان اريد
انه يستلزم ان يكون للشيء الواحد ذاتان متمايزتان احدهما مؤلفة من الاجزاء الغير المحمولة والاخرى من الاجزاء المحمولة فاللزوم
ممنوع اذ الذات التي تألفت من الاجزاء الغير المحمولة هي بنفسها مصداق للجنس والفصل ليس هناك حقيقتان مستقلتان احداهما من جنس
وفصل والاخرى من اجزاء غير محمولة الا ترى ان الحيوان جوهر البتة ويصدق الجسم عليه ويصدق فانه ذو جنس لتقومه بالفصل مع
انه مؤلف تأليفا حقيقيا من العناصر والصورة التركيبية الحافظة لامتزاجها فقد اجتمع فيه تأليفان مع انه لا يجوز ان يتوهم ان الجنس
مأخوذ من العناصر وفصله من الصورة التركيبية لما سبق آنفا والغير الانسان مؤلف من بدن ونفس تأليفا حقيقيا مع التأليف اليه
غير حقيقي من جنس هو الحيوان وفصل هو الناطق لا يمكن ان يجعل نفسه فصلا باعتبار لان نفسه مغايرة بحسب الماهية للبدن

فليس تركيبا حقيقيا كان حقيقتها بسيطة ذهنية لما تقرر عندهم ان الفصول انما تعد ذهنية مع انها مؤلفة خارجية
من جنس الجوهر وفصل يقيد الانقسام صدق الجوهر عليه صدق عرضي الا انا نقول اي كونه مما الفا ما رجع عليه العلا سقة
ليس بشيء لانها اذا فارقت الابدان فاما ان يكون جزءها مفتقرة عليها الاتي او يكون عرضا وهو بين البطلان بعد تمهيد هذا نقول
العدد حقيقة محصلة مؤلفة تأليفا حقيقيا من الوحدات فقط او منها مع الهيئة الصورية وتأليفا غير حقيقي من جنس من الكم وفصل
وليس جنسه وفصله ماخوذا من الوحدات فقط او منها ومن الهيئة الصورية حتى يقال ان غير الكم لا يصير كما باعتبار اخذ ذلك
الشيء جزء ان يكون الشيء الواحد مع العدد حقيقتان مختلفتان احدهما مؤلفة من الوحدات فقط او منها ومن الهيئة الصورية والاخرى
من الكم المنفصل وفصل محصل له اذ هناك حقيقة واحدة تألفت من الوحدات فقط او منها ومن الهيئة الصورية ثم تلك الحقيقة بعينها اذا
تقررت مصداق للكم وما يحصله [illegible] ان يكون شيء واحد [illegible] وهو لم يلزم
الثالث ان الشارح قد صرح في حواشي شرح المواقف ان محل العدد طبيعة النوع وهي متكثرة متعددة بتعدد الافراد [illegible] لان التعدد والتكثر
من الكم المنفصل عندهم فلا يصح كون العدد حقيقة محصلة مؤلفة من [illegible] الا بعد تعدد وتكثر
ولكثرة والتكثر انما يكون بعد عروض العدد فعروض العدد يتوقف على تحصيل الحقيقة اجزاءه وتحصيل حقيقة الاجزاء يتوقف على
عروض العدد لها [illegible] اعلم ان الشارح انما ذهب الى ان محل العدد طبيعة النوع حذرا عن لزوم قيام عرض واحد باكثر من موضوع
واحد لان العدد عرض فانه عبارة عن الكم المنفصل مع انه قائم باكثر من موضوع واحد فلما كان موضوع العدد طبيعة النوع
فلا يلزم ذلك اذ هي واحدة ولا يخفى ان ذلك ضعيف جدا اما اولا فلان العدد لما كان عرضا فلا محالة يتشخص بتشخص موضوعه
فعلى التقدير يكون موضوعه طبيعة النوع يلزم تشخص العرض بدون تشخص الموضوع واما ثانيا فلان موضوع العدد قد يكون مجموع
امور لا يكون بينها ذاتي مشترك اصلا كما يقال الاصوات عشرة فهذا العدد اعني العشرة لا يمكن ان يقال ان موضوعه طبيعة النوع
اذ الاصوات غير مشتركة في ذاتي اصلا كما لا يخفى واما ثالثا فلان العدد عنده مركب من الآحاد فقط وليست الهيئة الصورية جزءا منها
فيكون كله مجموع محال [illegible] فالحق ان يقال ان معنى قولهم العرض الواحد لا يقوم باكثر من موضوع واحد انه لا يقوم بالكثير بان
يكون كل احد من الكثير موضوعا له على سبيل الاستقلال حتى يكون عرض واحد في موضوعات متكثرة مستقلة وقيام عرض واحد بمجموع
اشياء من حيث هو مجموع بان يكون الموضوع هو المجموع جائز والعدد كذلك انما يقوم بالمجموع لا بكل واحد واحد قال الشيخ
في الشفاء [illegible] انا لا نمنع ان يقوم عرض واحد بشيئين بان يكون موضوعه ذينك الشيئين معا
انما منعنا ان يقوم عرض واحد بموضوعين بان يكون كل منهما موضوعا له على حياله فالاضافات المتكررة كالمواخاة كما
في المجاورة والمحاذاة [illegible] لا تقوم بكلا المضافين بان يكون كل واحد واحد منهما موضوعها بل
موضوعها كلا المضافين معا وما قال الشارح في حواشي شرح المواقف انه لا يلزم على هذا قيام المحصل بغير المحصل
اذ المجموع حقيقة غير محصلة فلا يخفى ما فيه اذ لم يدل على استحالة قيام المحصل بغير المحصل دليل بعد

والالزم خلاف المفروض او الاقرار بما ادام عند الفرار فافهم قوله حقيقة محصلة اي مرتبة عليها آثار اي خواص مجموعة متمايزة
لكونه من مقولة الكم بغيره قوله ودخولها في العدد الخ انما احتاج الى هذه المقدمة ليظهر انه لا يصح حمل قوله محض الوحدات
على الوحدات من حيث انها معروضة للهيأة الوحدانية لئلا يتجه المنع على قوله اذ العدد محض الوحدات الخ لا يعني انه قد يجوز
الوحدات الخ فان الاستلزام مخالف لما يشهد به الوجدان فضلا عن العينية فافهم قوله يلزم دخول الخ مع انه يكفي تجويز دخولها
فيه مرة واحدة فيلزم الاستتار عما لا يحوز عنه قوله من الوحدات الثلثة اي من اخذ وحدة مع وحدة اخرى من الوحدات الثلثة
من حيث انها معروضة للهيأة الاجتماعية قوله اجزاء العشرة ودخول وحدة مع وحدة كالمعنى الا مع تلك الحيثية في العشرة
فرض اجتماعها معا مع تلك الحيثية لكن الاول وحده لا يستوجب تركب الثلثة من الاجزاء الغير المتناهية اذ الوحدة مع وحدة
بدون تلك الحيثية لا تغاير تلك الوحدة مع وحدة اخرى كذلك اذ المعتبر في الثلثة مطلق الوحدة فافهم قوله في الحاشية

والقول بجزئية مجموع منها مجموع او مجموعات من مجموعات تحكم بلا مرجح

قوله والا لزم انه قال في الحاشية خلاف المفروض تقديرا اعتبارا في المعنون لزوم الاقرار على تقدير ان لا يكون جزء العنوان الذي ليس بجزء
قوله انه لا يعني لقوله الخ والمقصود لا يعني لقوله اذ العدد محض الوحدات كما لا يخفى فما يفسر كلام المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية
تفرع على ان المراد بقوله محض الوحدات الوحدات المعروضة لانه قد صرح هناك بانه على تقدير نفي الجزء الصوري كل نوع من الاعداد نوع آخر
متميز عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة للمواد او زعم ان هذا من خواص الكم المنفصل ولا يخفى ان كون
هذا من خواص الكم المنفصل انما يتم لو كانت الوحدات مختلفة بالماهية اذ يجوز حينئذ ان يحصل من عدة من الوحدات نوع من العدد
ومن عدة اخرى نوع آخر منها واما على تقدير كون الوحدات متحدة بالماهية فلا يتم جهلا اذ اتحاد اجزاء الشيء لا يوجب
اختلاف نفس ذلك النوع والفرق بين الكم المنفصل والكم المتصل في ذلك تحكم هكذا افاد بعض الاكابر قدس سره وفيه
ما مر فتذكر ثم في قوله ان كل نوع من العدد الخ نظر ظاهر اذ امتياز كل عدد عن سائر الاعداد بمجرد تركيبه من الوحدات
غير مسلم وامتيازه عن سائرها بواسطة المادة المخصوصة مسلم لكن خصوصية المادة عبارة عن كون تلك الوحدات
على قدر معين وهي الصورة النوعية فاشتمال العدد على الصورة النوعية من الواجبات قال الفاضل اللاهوري انه
لو كان كل مرتبة من العدد نوعا آخر ممتازا عن الآخر بخصوصية المادة فكيف يجوز ان يكون جزءا من نوع آخر فان النوع
الحقيقي لا يكون جزءا من نوع حقيقي آخر وذلك لان النوع الحقيقي قد يكون جزءا خارجيا من نوع آخر كما لا يخفى وهو ظاهر جدا
قوله لكن الاول وحدة الخ انت تعلم ان المجموعات الثلثة التي سوى المجموعات الحاصلة من الوحدات الثلثة باعتبار حيثية
لانها انما تحصل بتكرر الاجزاء وكل تكرر اجزاء فهو امر اعتباري لان الجزء المتكرر كانه جزء بنفسه كذلك غير الجزء الآخر لو كان
موجودا في الخارج كان جزؤه المتكرر متعددا باعتبار مرتبة ومرتبتين فيلزم ان يكون الموجود موجودين فعلى التقدير يستلزم
قول الوحدات دخول الاعداد بغاية بالمرتبة تركب الثلثة من الاجزاء الغير المتناهية الغير المتمايزة وهذا ولا استحالة فيه فافهم

اي بعد القيل باستلزام دخول الوحدات بدون تلك الحيثية دخولها مع تلك الحيثية فلا يرد انه لم لا يجوز ان يكون المجموع
هو ان المجموعات الحاصلة سوى المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة اعتبارية محضة قوله بل العقل يعقله
يعني لا نسلم قول المعترض بعض الوحدات اي الكثرة من حيث انها كثرة بان لا تكون الهيأة دخل فيها ولا عارضة لها فلا نم قوله المذكور
الوحدات هو بعينه دخول الاعداد اذ دخول الوحدات فيه لامتناع تعلق حكم وجه يخصني كالدخول المضاف الى الوحدات بالاعتبار
الكثير من حيث انها كثيرة كالوحدات من حيث انها كثيرة يرجع الى دخول كل وحدة وحدة لا انه دخول الوحدات
من حيث انها كثيرة وفرق بين كل وحدة وحدة والوحدات من حيث انها كثيرة فان من الاحكام ما يصح اسناده الى كل وحدة وحدة
دون الوحدات كالدخول في باب ضيق يصح اسناده الى كل واحد واحد من عشرة رجال مثلا لا الى كثرتها من حيث هي كذلك
مستلزمين الدخولين فضلا عن العينية قوله وبما حققنا من ان الاحاد ليس جزءا للعدد مطلقا قوله متوقف على ذلك
لكونه جزءا منه قوله او غير مشتمل عليه سواء كان حقيقية العرض ايضا غير معتبرة فيه اولا

قوله اي بعد القول الخ قيل ان المفروض ههنا هو استلزام دخول الوحدات المحضة دخولها مع الهيأة لا استلزام دخول المجموعات
المحضة دخولها مع الهيأة وذلك لا يستدعي الا دخول المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة لا دخول سائر المجموعات
والجواب انه لما كانت المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة داخلة يلزم دخول المجموعات الحاصلة من تمام سائر المجموعات
لان ذلك المجموع بمنزلة الواحد بالنسبة الى المجموع الذي فوقه وقد فرض ان دخول الوحدات مستلزم لدخول المجموعات فتامل
قوله اعتبارية الخ قد يقال المجموعات الحاصلة سوى المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة جميع اجزائها موجودة حقيقة مثل
اجزاء المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات وقد تقرر ان وجود كل مركب عند وجود جميع اجزائه فكيف يكون تلك المجموعات اعتبارية
واجيب بانه لا وجود في الخارج للمجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة منفردا عن الوحدات بل في اعتبار العقل فلا يكون
جميع اجزاء المجموعات الحاصلة سوى المجموعات الثلثة موجودة بوجود على حدة الا في ملاحظة العقل فتكون اعتبارية واورد عليه
بان هذا يستلزم ان يكون المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة ايضا اعتبارية وان لا يستلزم تحقق الوحدات تحقق المجموعات
واجيب بان ليس المجموع مغايرا للاحاد بالذات ومعنى استلزام تحقق الوحدات تحقق المجموعات ان الوحدات الموجودة في نفس الامر
تستلزم امورا مغايرة لها بالاعتبار وجودها وجودها مغايرا لها بالاعتبار بخلاف المجموعات الاخر فانها في الخارج نفس المجموعات
الحاصلة من الوحدات الثلثة اذ لا عروض للهيأة في نفس الامر لعدم وجود بعض احاد معروضها انفرادا فتامل
قوله فلا نم الاستلزام آه فيه ان هذا انما يتم لو كان غرض المحقق ان دخول الوحدات الكثيرة دخول […] واما لو كان غرضه ان دخول
الوحدات بعينه دخول الاعداد على تقدير نفي الجزء […] ان كان ثمة دخولان فلا ريب في الاستلزام لان العدد غير مغاير للوحدات
الا بالاعتبار فدخول الوحدات بعينه دخول الاعداد وكما ان دخول الوحدات دخولات كذلك دخول الاعداد دخولات كذلك
الا ان في تحقيقه قال الشارح بان المجموع الخ اورد عليه ان المعنى وجود المجموع وجود فيما لم يكن للجزء حاجة قلت المجموع عبارة

عن جميع الاجزاء وجميع الاجزاء موجودة فالمجموع موجود سواء كان بين اجزائه حاجة ام لا قلت الخ لا نسلم لزوم ولم يلزم من
تحقق زيد وعمرو تحقق اجسام غير متناهية والتالي باطل بيان الشرطية انه اذا تحقق زيد وعمرو تحقق مجموع هو موجود ثالث والا لم تحقق
مجموع بحث او لم تحقق شيء موجود تحقق موجود رابع هو المجموع فاذا تحقق رابع مع موجود تحقق موجود خامس وهكذا ولا شك ان المركب من الاجسام
جسم فيثبت انه اذا تحقق زيد وعمرو تحقق اجسام غير متناهية واما بطلان التالي فلانه اذا تحقق اجسام غير متناهية فلا يسعها العالم هذا تدبر مجموع
زيد وعمرو او الكل مثلا وثانيا انه ان اريد بجميع الاجزاء كل واحد في المقدمتين فالصغرى ممنوعة اذ المجموع ليس كل واحد منها وان اريد مجموع الاجزاء في كل
منها فالكبرى ممنوعة لان المجموع موجود ثالث المفروض مثلا انما هو وجود كل واحد من زيد وعمرو فلا يلزم من وجود كل منهما وجود مجموعهما الذي هو موجود
ثالث بل يكاد ان يكون مصادرة اذ الكبرى عين النتيجة وثالثا انا لا نسلم ان المجموع عين جميع الاجزاء بل المجموع الحاصل من جميع الاجزاء
وتوضيحه ان الاحجار مثلا عشرة موجودات معروضة لعشرة وجودات كل واحد منها موجود بوجود واحد والمجموع موجود معروض لوجود واحد اذ
الواحد لا يكون موجودا باكثر من وجود واحد فالمجموع الذي هو موجود بوجود واحد كيف يكون عشرة موجودات معروضة لعشرة وجودات والا كان المجموع
احد عشر وجودات وان تقدم عليه الجزء ليس على سبيل البديهية كما يكون مقدما على الكل يكون مع الاجزاء الباقية ايضا فلو كان جميع الاجزاء
عين الكل يلزم تقدم الشيء على نفسه كما نبه عليه بعض الاكابر قدس سره بان ما بين الموجودين موجودين متغايرين بالحاظ فيما وقد يقعوا على الضمين
نفي المعنى الاول المجموع وفي الثاني آحاد فالفرق بين المجموع والآحاد انما هو بحسب اللحاظ فقط فان المراد من المجموع
نفس الاجزاء ماخوذة بحسب الاجتماع واما الاجزاء فهي عبارة عنها ماخوذة على الانفراد فمصداق الجزئية كل واحد بانفراده
ومصداق الكلية تلك الاجزاء المجتمعة ولا يشك احد في ان زيدا وعمرا بانفرادهما غير آن منهما معا فوجود المجموع عند وجود
الاجزاء المجتمعة مما لا يسترب فيه سواء كانت بين تلك الاجزاء حاجة ام لا نعم ان كان الاجتماع في امور بينها غاية الارتباط
والافتقار كان المجموع الحاصل من هذه الامور المجتمعة امرا حقيقيا وان لم يكن فكذلك في شيء من تلك الامور فالمجموع اعتباري
وبالجملة تحقق المجموع فيما فيه حاجة بين الاجزاء وفيما ليست بين اجزائه حاجة سواء وما قال المورد لو تم لسلكم آه ففي غاية السقوط
اذ ليس للمجموع وجود غير وجودات الاجزاء اصلا فالمجموعات التي ذكر ليست موجودات بوجودات على حدة حتى يلزم من
وجود الجسمين وجود الاجسام الغير المتناهية ضرورة انه ليس وجود الجسم الحاصل من الجسمين غير وجوديهما والا لم يكن مجموع الجسمين
جسما وما قال انه ان اراد بجميع الاجزاء آه فجوابه ان المراد بجميع الاجزاء في كليهما اي الصغرى والكبرى مجموع الاجزاء
اذ الكل عبارة عن مجموع الاجزاء ووجوده هو وجودها المجتمعة فوجود الكل ليس وجودا واحدا حقيقيا بل وجوده عبارة
عن وجودات الاجزاء المجتمعة سواء كان بين الاجزاء فاقة ام لا وما قال ان المجموع ليس عين جميع الاجزاء آه
فلا يخفى ما فيه لان الاجزاء اذا اخذت منفردة فلكل منها وجود على حدة واذا اخذت مجتمعة فوجودها عين
وجود المجموع فالمجموع عين جميع الاجزاء والمنع مكابرة وكل واحد من الاجزاء وان لم يكن علة للكل بل لا
لانه جزء بشرط الانفراد لا بشرط الاجتماع اذ الجزء بشرط الاجتماع عين المجموع فتأمل ولا تتخبط

قال الشارح وهذا المجموع يتوقف عليه الخ اعلم ان المحقق الدواني رح قد بين جزئية المجموع له نحو مجموع زيد وعمرو
الاول ان العدد الناقص جزء للعدد الزائد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري ثم خلل الوحدات بعينه وجزء [illegible]
وقد عرفت ما فيه فيما مر الثاني ان المعدود وان لم يكن جزء العدد لكن معروض العدد جزء من معروض العدد وما هو
بداهة ان زيدا وعمرا جزء لزيد وعمرو وبكر وخالد فان زيدا وعمرا اي معروض الهيئة الاجتماعية مغاير لزيد وعمرو وبكر
اي معروض الهيئة الاجتماعية وليس المعروض الاول خارجا عن المعروض الثاني ولا عينا له فيكون جزءا منه فعلم
ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر واذ قد ثبت الترتيب بين المجموعات ثبت التناهي بين هذه المجموعات
بالتطبيق بين السلسلة المبتدأة من المجموع الاكثر والمبتدأة من المجموع الاقل منه بواحد ولما ثبت التناهي بين
هذه المجموعات لزم التناهي بين آحاد السلسلة اذ عدم تناهي الآحاد يستلزم عدم تناهي المجموعات ثم انتفاء اللازم يستلزم
انتفاء الملزوم ثم اعترض عليه استاذه العلامة الدهري رح بان الدليل النافي لجزئية العدد للمعدود ناف لجزئية المجموع للمجموع الكبير
فان المجموع المأخوذ من عشرة موجودات موجود فهو اما متألف من جميع المجموعات فيلزم التعدد بلا تناهي بما [illegible] الى لا الى [illegible]
من بعضها فيلزم الترجيح من غير مرجح اللهم الا ان يقال ان الدليل غير تام عند المحقق الدواني وقوله فانا نقول [illegible]
ولا يتبين لي جزئية كل واحد منها حينئذ لا يستلزم جزئية المجموع وقوله فان مجموع زيد وعمرو تام فلا يخفى مخالفته فان عدد [illegible]
هذا المجموع عن المجموع الثاني غير ظاهر بل هو خارج كما هو الظاهر بل الظاهر ان [illegible]
بالاعتبار فان العشرة محمول بالمواطاة على الاناس [illegible]
الاناس باعتبار انهم [illegible] كثرة عشرة عدد [illegible]
البرهان غير موقوف على اثبات الجزئية او الترتيب مطلقا كما ثبت في جريان البرهان [illegible]
كما بينه الشارح فيجري البرهان قال الشارح في الحاشية وذلك لان المجموع [illegible]
مغاير للآحاد [illegible] فالجمع عبارة عن [illegible]
المجموع [illegible] قال الشارح [illegible]
[illegible]

قوله في الحاشية وما يعبر عنها الهيأة الخ فلا وجه للجزئية حينئذ نعم لو كان حقيقته محض الوحدات لكان لها وجه ظاهر
قوله يحقق مجموعها اي مجموع آحاد الخمسة يعني الآحاد من حيث انها معروضة للهيأة الوحدانية صالحة لانتزاعها عنها اذ عروض
الهيأة لها مخصوص بآخر الاجزاء فليس في نفس الامر الا كثرة ووحدانية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها هذه الهيأة والا فلا يمكن ان تعرض
الكثرة المجتمعة ضرورة استلزام تعدد المعروض تعدد العارض كذا في بعض تعليقاته فافهم

قوله لكان لها وجه ظاهر الخ اذ قد سبق ان العدد ليس جزءا للعدد على تقدير كونه عبارة عن محض الوحدات ايضا لان دخول الخمسة
عبارة عن دخول كل وحدة وحدة ولا يلزم منه دخول الوحدات الكثيرة وقد عرفت ما فيه فتذكر قال الشارح حيث
عدم العلة المعينة الخ اعلم ان الجمهور زعموا ان وجود كل واحد واحد من العلل الناقصة ليس علة تامة لوجود المعلول وعدم
احدها اياما كان علة تامة لعدمه فعدم الجزء وعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط كل واحد منها علة تامة لعدم
المعلول ولما ورد عليهم انه يلزم على هذا التقدير عند انعدام العلل معا توارد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي كما
اشار اليه الشارح في الحاشية بقوله والا يلزم الخ اجابوا عنه تارة بان البرهان انما دل على ان الواحد بالشخص لا يمكن
ان يكون له علل تامة مجتمعة او ممكنة الاجتماع واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها فكل واحد من
اعدام الاجزاء مثلا علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر الاعدام فاذا عدم جزء من المركب في زمان لم يعدم في ذلك الزمان
ولا قبله جزء آخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب واذا عدم جزءان منه معا في زمان لم يكن شيء من
هذين العدمين علة تامة لعدم المركب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة تامة بشرط تقدمهما على اعدام الاجزاء الآخر فهذه علل
تامة قد اعتبر فيها شروط متنافية فلا يمكن اجتماعها فظهر انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم جزء آخر بعده فهذا
جار في اعدام سائر العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط فان كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول
بالشرط المذكور ولا يخفى سخافة هذا الجواب اما اولا فلان عدم المركب لما تحقق على تقدير انتفاء كل واحد من تلك الخصوصيات
فلم يتوقف على شيء منها بخصوصها فلم يكن شيء منها علة لان العلة ما يتوقف عليه الشيء واشتراط السبق يبطل استقلال كل واحد منها
كما لا يخفى واما ثانيا فلانه اذا عدم جزآن من المركب في زمان واحد فاما ان يعدم المركب بعدمهما او بعدم احدهما الاول باطل
بداهة وعلى الثاني فاما ان يكون ذلك العدم مستندا الى كل واحد من الجزئين فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول شخصي او الى
احدهما فقط وهو مع انه ترجيح بلا مرجح يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة او اليهما معا فلم يكن كل منهما علة تامة ولا يرد في
كون عدم الجزء علة تامة من الاشتراط واما ثالثا فلانه اذا كان عدم كل جزء علة تامة لعدم المركب ففي صورة عدم جزئين من المركب العقل
بان علة عدم المركب ح مجموع العدمين لا كل واحد واحد منهما بالطبع السليم اذ عدم كل جزء مستقل في عدم المركب مطلقا ولا حاجة الى
شيء آخر اصلا وكون عدم كل جزء غير مستقل في الحالة المذكورة غير معقول اصلا وتارة بان علة عدم الشيء المعين ليس امرا شخصيا فان قلت لم يكن
مشخصا وكان عدمه مستندا الى عدم احد العلل غير العدم المستند الى علة اخرى لكان ان يختلف تشخص العدم اذا انتفى جزء آخر

قوله ليست عدم العلة المعينة الخ وعدم الاقل اي الجزء عدم العلة المعينة فان عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة ولا يصدق
عليه عدم الاقل فكيف يثبت الترتيب بالعلية والمعلولية قوله فتبين بعض الظاهر ان لفظ التعليل فلا بد من ضم مع الدليل
بشهادة الوجدان لينقطع البحث قوله ولوازمه لانه اذا فرض عدم العلة التامة لزم انعدام المعلول

قلت الملازمة ممنوعة اذ كلية الشيء لا تستلزم جواز تعاقب افراده وفيه نظر لانه ان كان المراد انه لا يجوز تعدد الافراد
بينها بطريق التعاقب فلا يلزم ان عدم المركب ان عدم من جاز تعدده بطريق الاجتماع فبطريق التعاقب يلزم جواز انعدام الكل في ضمن
انعدام الافراد باعدام متعددة وهو ليس بامر محذور اذ ليس تعاقب الاعدام عليه وان كان المراد ان تعدد الافراد لا يجوز مطلقا لا مجتمعا
ومتعاقبا ففيه انه لا ريب ان الكل اذا عدم بعدم جزء فلا يمتنع بالذات عدمه بعدم جزء آخر اذ تقدم الجزء الآخر على الجزء الاول ممكن
بداهة واذا عدم الكل بعدم الجزء الآخر لو كان ممتنعا ذاتيا لا يمكن سلب عدمه بذلك الجزء واذا كان كذلك لا يكون ههنا توارد علل على المعلول
النوعي ان كان ذلك الفرد من العدم ممكنا ذاتيا قبل طريان العدم على الفرد الآخر وصار ممتنعا ذاتيا بعده لزم الانقلاب او تحقق الامكان
الذاتي وتحقق العدم الثاني الذي هو علة تامة لهذا الفرد من العدم لزم تحققه بالضرورة سواء كان مجتمعا مع الفرد الاول او متعاقبا
قوله فان عدم الشرط الخ يعني ان عدم الشرط وكذا عدم الفاعل وعدم الغاية وغيرها من اعدام العلل تحقيقا يصدق
على كل منها عدم العلة ولا يصدق على شيء منها انه عدم الاقل فعدم الاقل عدم العلة المعينة وعدم العلة المعينة ليس علة
لعدم المعلول فلا يكون عدم الاقل علة لعدم الاكثر فكيف يثبت الترتيب بين الاقل والاكثر بالعلية والمعلولية وانما اورد عدم الشرط
بخصوصه تمثيلا قال الشارح بل عدم علة ما الخ هذا ما اختاره المحقق الدواني رح حيث قال في الحاشية القديمة ان علة عدم المعلول
عدم احد علله وهو امر واحد لا تعدد فيه بحسب نفسه وان تعدد افراده لكنها ليست عللا بخصوصها بل العلة هي القدر المشترك وعلى
ما ذكرنا تامة من ان العلة التامة لعدم المركب عدم احد اجزائه باطل قطعا لان عدم احد الاجزاء امر عام مشترك يتحقق
بتحقق كل فرد من افراده ويرتفع بارتفاع كل منها فلو كانت العلة التامة لعدم المركب هو عدم احد اجزائه لزم ان يتكرر
عدم المركب بتكرره تحققا وارتفاعا لوجوب تكرر المعلول بتكرر علته التامة فاذا عدم جزء من المركب تحقق عدم احد الاجزاء
في ضمنه فيتحقق المعلول وهو عدم المركب ثم اذا عدم جزء آخر تحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه ايضا فلو كان علة تامة لعدم المركب
يلزم ان يتحقق عدم المركب مرة اخرى وهكذا اذا ارتفع عدم احدها لوجود احد آخر مرة اخرى لزم ارتفاع عدم المركب مرة اخرى
وكذلك لو جزء مرة ثانية واجاب عنه المحقق في الحاشية بان العلة التامة لعدم المركب انما كان عدم جزء من اجزائه فذلك امر واحد
لا تعدد فيه بل هو محفوظ في انتفاء كل جزء وانما التعدد في اعدام خصوصيات الاجزاء وهي ليست عللا اصلا بل العلة هو القدر
المشترك من غير دخل للخصوصيات فيها فاذا عدم جزء من المركب يتحقق العلة لعدم المركب ثم اذا عدم جزء آخر لم يتعدد العلة
بذلك اذ العلة هو العام المحفوظ في الصورتين فلا يلزم تكرر عدم المركب اصلا اذ لا تعدد ووقع فيها لا دخل له في العلية اصلا
وهذا كما ان علة الهيولى هو المجموع الذي يشتمل على صورة ما فاذا تحقق صورة معينة كالصورة المائية مثلا تحقق الكل المجموع تحقق الهيولى

ثم اذا زال تلك الصورة وحدثت صورة اخرى كالهوائية مثلا لا يلزم من زوال الصورة الاولى افتقار الهيولى من حيث
الصورة الثانية تحقق الهيولى مرة اخرى لان علتها هو الطبيعة الملحوظة في الصورتين وهي باقية من غير تغير وتبدل انما التغير والتبدل
فيما هو خارج عن العلة وكانه ذهل عما ذكرنا من ان مراد الواحد كالواحد في الوحدة فيه بحسب الشخص وان تعدد افراده لكنها ليست علة الا بخصوصها
بل العلة هي القدر المشترك فانه لو اختلف ذلك لم يعرض له هذه الشبهة ولو سلمنا ان العلة التامة تتكرر في نوع الصورة فلا نم لزوم
من لزوم تكرر عدم المركب تكرره تحققا وارتفاعا وذلك لان تاثير العلة في اتصاف الماهية بوصف يتوقف على امكان ذلك
الاتصاف وهذا الامكان معتبر في جانب المعلول كما هو المشهور وليس من اثر العلة التامة ولا شك ان اتصاف المعدوم بالعدم مرة اخرى
غير ممكن وكذا اتصافه بالوجود بعد العدم فلا يلزم التكرار الذي ادعاه وقد اعترض عليه الفاضل الخونساري في حواشي الحواشي القديمة
بان الجواب الذي ذكره اولا منظور فيه اذ لا شك ان الطبيعة اذا كانت علة تامة لشيء فيجب ان يتحقق ذلك الشيء كلما تحققت
تلك الطبيعة وما ذكره من مثال الهيولى والصورة فليس مطابقا للممثل له اذ الصورة انما هي علة مع شيء بدلها صورة اخرى فعلة
للهيولى وانما كان مطابقا اذا كانت الصورة باقية وحدثت صورة اخرى ثم هو ظاهر وما ذكر في الجواب الثاني ايضا لا يتم في صورة الجزء
اذ مع ان الشبهة في صورة الوجود وان المركب اذا اعدم اجزاؤه مثلا ثم تحقق جزء منه فلا شك انه يتحقق عدم احد الاجزاء التي هي العلة
التامة لعدم المركب على زعمه فيجب ان يرتفع عدم المركب ضرورة ارتفاع الشيء بارتفاع علته التامة وارتفاع العدم انما هو
بالوجود فيجب ان يوجد المركب هذا خلف ولا يصح ان يقال ان وجود المركب ليس بممكن والامكان شرط التاثير **واقول** انه لو كان
علة عدم المركب عدم احد اجزائه فما لم يتحقق بقاء عدم جميع اجزائه لا يلزم وجود المركب اصلا اذ عدم اجزائه لا ينتفي بوجود جزء واحد
وهذا الظاهر جدا **قال الشارح** قدس سره لعينها هذا الكلام في غاية التحقيق وتفصيله ان علة الواحد بالشخص لا بد ان تكون
شخصا اي لا تكون طبيعة كلية لان الطبيعة الكلية امر مبهم فلو كانت العلة هي القدر المشترك والمعلول واحدا شخصيا
يلزم صدور المحصل من غير المحصل وهو مما يابى عنه الطبع السليم اذ العقل ينقبض من ان يكون الفاعل مصدرا لامر
يكون تحصله اقوى من تحصله حتى يكون الصادر ارجح في التحصل من المصدر وهو حقيقة وبالذات شخص واحد منهم الاول
حين تكرره والمحال الاخر التي يظن كون العلة حقيقة هي القدر المشترك فيها ليست علة بل هي من متممات العلية ولا تبعد في
ان يستند الواحد بالشخص الى جاعل شخصي يستتم عليته بواحد بالعموم فحينئذ وحدتها اي تتم وحدة نوعية كما قال الشيخ في
الهيات الشفاء بعد ما حقق ان الصورة من حيث هي شريكة لعلة الهيولى لا من حيث انها صورة معينة لقائل ان يقول ان مجموع
تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل هو واحد بمعنى عام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد مثل طبيعة المادة فانها
واحدة بالعدد **فنقول** انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام مستحفظا وحدته بعمومه بواحد بالعدد وههنا كذلك فان
الواحد بالنوع مستحفظ بالواحد بالعدد هو المفارق فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور متعاقبة لها
ايها كانت هذا كلامه وقد صرح المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان الكل متفقون على صدور الجائزات منه تقدس وتعالى

وذا لا يتصور الا بانعدام احد الاجزاء بعينه او لا بعينه قوله فعدم الشرط اي لا لكل حين عدم الاجزاء مع كون متعلقة ما يتوقف
عليه المعلول في قوامه مما يتوقف عليه عدم المعلول فعدم الشرط الذي يتوقف عليه المعلول الا في قوامه لا يكون سببه
بالطريق الاولى قوله بل هو مستفاد من غير لازم بجواز عدم العلة التامة مع وجود الشرط قوله يعني آحادها اراد بالآحاد مرتبة
الكثرة المحضة وبالمركب مرتبة الكثرة المعتبر فيها الهيئة عرضا او وضعا قوله لانها جملة الخ يعني بعد تمهيد مقدمة ان العلة
التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة بحيث لا يشذ عنها شيء نقول يصدق على جملتنا لو كانت العلة التامة
بمعنى المركب منها من جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة وبعضا منها لو كانت العلة التامة جزءا لنفسها بالضرورة لكنها
من جملة ما يتوقف عليه لانها معنى مغاير لكثرة العلل الناقصة المتوقف عليها المعلول هي موقوفات كثيرة وقد فرض انها العلل
لكونها علة بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ومما يتوقف عليه المعلول فصارت علة ناقصة لانها بعض ما يتوقف عليه سواء تنظر
وجود المعلول بعدها الى امر آخر اولا والا لزم ان لا تكون العلة الاخيرة علة ناقصة او تكون منحصرة فيها فهي جزء لنفسها و
ان لم ان يشن بالقلب بان العلة التامة بمعنى مجموع العلل الناقصة وكثرتها لو كانت هي ايضا من جملة ما يتوقف عليه لزم ان تكون
جزء لنفسها لكنها من جملة ما يتوقف عليه لانها معنى مغاير لكل واحد واحد مما يتوقف عليه المعلول وقد فرضت هي ايضا مما يتوقف
الى آخر ما ذكره والجواب ان الكثرة انما يتوقف عليه المعلول لتوقفها كثيرة متوقفها هو تحقق كل جزء منها فلا يكون بعض ما يتوقف عليه فلا الخ

وانما يجعلون العلل الاخرى شرائط وروابط وبالجملة الباري تعالى مع تلك الشرائط والروابط الوحدة بالعلوم علة تامة
لكل موجود فالعلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء هو الله عز وجل مع هذا القدر المشترك لا بأس من تحصيل المعلول الذي لم
يتحصيل الشرط المعهود اذا عرفت هذا فاعلم ان وجود المعلول لا يكون الا بتحقق علته التامة وهذا ظاهر جدا لان المعلول بجوهره محتاج
في تقرره ووجوده الى افاضة الجاعل فوجوده لا يكون الا بهذه الافاضة وعدمه لا يكون الا بعدم علة الوجود اذ
ما دام علة الوجود موجودة فلا امكان لعدمه فبالفعلية عدمه ليس الا بعدم علة الوجود واما كان وجوده بوجود العلة يكون عدمه متعلقا
بعدم العلة قطعا وعلة الوجود ليست الا وجود العلة التامة فعلة العدم لا يكون الا عدم العلة التامة والحاصل انه كما ان المعلول
لا يوجد الا اذا تحققت الشرائط وارتفعت الموانع وبالجملة اذا تحقق علته التامة كذلك ارتفاع المعلول لا يكون الا بارتفاع علته التامة
سواء تحقق ذلك الارتفاع بارتفاع التأثير او بنحو سواه وما زعم في الحاشية تقليدا للفاضل ميرزا جان ان العدم لا يحتاج
الى التأثير بل يكفي فيه سلب التأثير فينكشف ان شاء الله انه سفسطة ظاهرة البطلان فاتقن هذا التحقيق فانه حقيق
قوله وذا لا يتصور الخ قيل ان السرير مثلا مركب من الخشبات والهيئة الوحدانية العارضة لها خارجة عنه ولا شك ان السرير
ينعدم بانعدام جزء الهيئة مع تحقق جميع اجزائه وفيه ان اجزاء السرير الخشبات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية
قوله جزء لنفسها الخ قال البعض المحققين قدس سره العلة التامة جملة ما يتوقف عليه المعلول لتوقفها فتمامها مع لزوم دخول المجموع فيها لان التوقف
ثم زال الاولى ان الاستدلال ان يقال لو كان المجموع مغايرا للاجزاء علة لكان معروضا للهيئة فتكون الهيئة ايضا مما يتوقف عليه المعلول فيكون

قوله وهذا ای لان العلة التامة هی مجموع العلل الناقصة یعنی وجودها وکثرتها والحکم الواحد لا یصلح ان یتعلق بالاشیاء الکثیرة من حیث انها کثیرة قوله فعدم العلة التامة لما مر ان الحکم الواحد لا یتعلق بالاشیاء الکثیرة من حیث انها کثیرة فعدمها راجعة الی عدم کل واحد کما ان وجودها راجع الی وجود کل واحد منها فعلی هذا لا یرد انه اذا فرض عدم واحد من الکثرة المعینة لا بد ان یصدق قولنا الکثرة معدوم والا لزم اجتماع النقیضین لو صدق لنا الکثرة موجودة لاقتضائه وجودها فرض معدوما وارتفاع النقیضین لو لم یصدق ایضا لکونهما متناقضین لان قولنا الکثرة موجودة قضیة مجملة راجعة الی قضایا مفصلة متعددة ای هذا موجود وهذا موجود وکذا قولنا الکثرة معدوم ای هذا معدوم وهذا معدوم فالقضیة الموجبة التی موضوعها ذاک الواحد کاذبة ونقیضها صادقة والقضایا الباقیة بالعکس بخلاف المرکب فانه امر واحد وعدمه راجع الی عدم احد اجزائه هذا ما عندی فی حل هذا المقام قد تحیر فیه کثیر من الاعلام قوله فی الحاشیة اذ لا یجوز یرد علیه انه قد سبق منه ایضا ان عدم المعلول معلول لعدم علته تأمل ولیس معنی التاثیر زائدا علی هذا اللهم الا ان یقال المراد بالتاثیر تاثیر العلة المعینة کما حقق آنفا وقوله بل یکفی الخ کنایة عن عدم علیة ما قوله من الامور العدمیة ای من التی الانتزاع کذا المراد فی قوله بعید هذا منشأ انتزاعها لیس الا قوله ومعنی استلزام الخ دفع لما عسی ان یتوهم انه لو کان تلک العدمات امورا انتزاعیة فالاستلزام بین عدم الاقل وعدم الاکثر انما یتصور اذا کان بین انتزاعهما ایضا استلزام لعدم تحققهما بدون انتزاعهما مع انا قد نتصور عدم الثلثة مع الغفلة عن عدم الاربعة

التعلیق

لانه مجموع جمیع العلل فیحتاج الی هیأة اخری وهکذا الی غیر النهایة فلا ینحصر اجزاء العلة التامة ومن ثمة تعلم ان العلة التامة قد یراد بها مجموع العلل الناقصة وقد تطلق ویراد بها الجاعل الذی تم شرائط تاثیره من الشروط وارتفاع الموانع ونحوها فالعلة التامة بالمعنی الاول لیس منها افادة المعلول حصول الافادة انما هی من جزئها الذی هو الفاعل واما العلة التامة بالمعنی الثانی فهی احد بعده وکون الشرائط ونحوها وجدت بالعموم لتخرج الجاعل التام الذی منه الافادة عن المعدة العدمیة کما عرفت مرادا بعض الافاضل من العلة التامة بالمعنی الاخیر فتامل

قوله فعدمها راجعة الخ هذا عجیب اذ ارتفاع الکثرة المخصوصة کما یکون بارتفاع جمیع وحداتها کذلک یکون بارتفاع واحد من وحداتها ایضا وهذا ظاهر غایة الظهور لکن من لم یجعل الله له نورا فما له من نور

قوله لان قولنا الخ فیه ان ارجاع قولنا الکثرة موجودة الی قضایا مفصلة متعددة لا یکفی بالدفع لان الکثرة التی کانت قبل فرض عدم واحد منها مسلوبة قطعا بعد الفرض وان کانت ثابتة فی ضمن الکثرة الاخری فبطل القول بان العلة التامة لا تعدم الا بعدمات جمیع العلل الناقصة وما قال بعض المحققین قدس سره ان عدم العلة التامة لیس عدما واحدا متعلقا بها لان العدم رفع الوجود واذا کان وجودها وجودات متعددة فعدمها اعدام متعددة فعدم العلة التامة ان کان علة فهو ما خذه الاعدام جملة فیلزم ان لا یعدم المعلول الا بعدم جمیع العلل الموقوف علیها واما عدم جزء لا بعینه وهو المطلوب لکن الشارح ترک الشق الثانی لانه هو المطلوب الغیر المراد للخصم ففیه نظر من وجهین الاول انه یلغو علی هذا التمهید الذی مهده الشارح ادا لکما لا یخفی والثانی ان للخصم ان یقول ان علیة العلة وان تحقق عند تحقق عدم علیة ما لکن علیة عدم المعلول

قوله فلا يكون تلك نح حتى يتبين بطلانها باجراء البراهين المنهضة لابطال التسلسل قوله فان قلت المقصود انح حاصله ان المقصود من اثبات التناهي في تلك العدمات اجراء برهان التطبيق مثلا فيها ليتبين بطلانها بان يقال لو كانت سلسلة تلك العدمات موجودة مرتبة غير متناهية فرضنا المبدأ وهو أ في المرتبة الاولى وبعده ب في المرتبة الثانية وبعده ج في المرتبة الثالثة وهكذا الى غير النهاية ثم فرضنا سلسلة اخرى مبتدأ من ب فنقول كان ان بازاء مبدء الكبرى اعني أ مبدأ الصغرى اعني ب كذلك بازاء ثانية الكبرى اعني ب ثانية الصغرى اعني ج الى ما لا نهاية

ليست الا عدم العلة التامة من حيث هو عدمها وان وجد معه عدم جزء اخر فانه لا عدم علته كذا افاده وهذا وقد رجح قال الشارح في الحاشية اذ التحقيق اه وقد افيد بالفاضل مير زاجان فانه قال في حواشي الحاشية القديمة ان فاعلية العدم ترجع الى نفي فاعلية الوجود فليس هنا علية وتاثير وهذا ليس بشيء لا قيل ان عدم المعلول لكن قطعا فهو سبب وليس معنى التاثير الا هذا القدر وما قال المحشي ان المراد بالتاثير تاثير العلة المعينة فلا يخفى ما فيه لان المعلول في وجوده يحتاج الى تاثير العلة التامة قطعا كما عرفت فعدمه لا يكون الا بعدم العلة التامة وان تحقق بعدم علة ما الا انك قد عرفت انه ليس علة لعدم المعلول بل علة عدمه ليس الا عدم العلة التامة فلا معنى لكون عدم المعلول غير محتاج الى تاثير العلة المعينة فافهم قال الشارح لقائل ان يقول انح هذا الايراد انما يرد لو كان مقصوده اثبات الترتيب بين الاعدام لاجراء برهان التطبيق فيها كما فهمه الشارح واما لو كان غرضه لو كان العلم ازالة فيجب فيما تحقق امور متناهية بحسب ما في نفس الامر ادراكات الغير المتناهية وتلك الامور مرتبة وجودا وعدما اذ وجود الاكثر ملزوم لوجود الاقل وهذا الاقل ملزوم للاقل الاخر وهكذا وهذا بحسب الوجود واما بحسب العدم فعدم الاكثر لازم لعدم الاقل وعدم الاقل لازم لعدم الاقل الاخر وهكذا وقد تبين بطلان الامور الغير المتناهية المرتبة في الحكمة فلا يرد هذا الايراد ولما اورد بعض المحققين من ان محصله انه ان بطل عدم تناهي الاعدام ثبت تناهيها لعدم ان يوجد سوى هذه الاعدام اعدام لما وهي غير متناهية لان الباقي بين غير المتناهي بعد اسقاط الجملة المتناهية منها غير متناه بل لزم ان يوجد كل موجود صفات غير متناهية والا فيكون عدمات تلك الصفات موجودة وهي غير متناهية ضرورة ان عدمات الا عداد الغير المتناهية غير متناهية فيبطل برهان التطبيق فثبت تناهي عددها فيلزم وجود ما سواها من الاعدام عدم لها فيلزم وجود الا النقيضات الغير المتناهية

قوله وهو اي الترتيب انح لا ريب ان احاد تلك السلسلة بحكم الترتيب المفروض يكون على هذا النسق اي يكون كل واحد واحد منها مختصة بمرتبة معينة لا يتجاوز عنها ضرورة ان مبدء السلسلة الاكبر في المرتبة الثانية اعني تب وكذا الثالث لا يكون في مرتبة المبدأ ولا في المرتبة الثالثة وهكذا يكون كل احد منها مختصة بمرتبة خاصة الى غير نهاية في باب عدم التناهي ذلك بحكم الترتيب الاتفاق في الاحاد فان الترتيب عبارة عن اختصاص كل واحد بمرتبة معينة من مراتب تلك السلسلة

قوله مبدأ ب انح يعني يكون مبدأ هذه السلسلة الصغرى من السلسلة الكبرى ب ثم يكون كل واحد منها مشتركة في الاحاد في جانب عدم التناهي فلهذه السلسلة اعني الصغرى احاد كل واحد منها مختصة بمرتبة معينة ومرتبة خاصة لا تتجاوز عنها مثل ما في الكبرى

قوله كك بازاء ثانية الكبرى اه وذلك بحكم انتظام احاد السلسلتين متوالية الى الجانب الاخر بالغت المنت

فان كان بازاء كل مرتبة معينة من الكبرى مرتبة من الصغرى لزم مساواة الناقصة مع الزائدة والا فيكون في الكبرى مرتبة
ليست في الصغرى بازائها مثلها وذلك في جانب عدم النهاية لاستواء المبدأ وانتظام الاوساط لهما فيكون الصغرى منقطعا
ومتناهيا وكذا الكبرى لكونها زائدة عليها بواحدة ولا شك ان كونها امورا انتزاعية لا يمنع ذلك

قوله فان كان بازاء كل مرتبة الخ المراد بالموازاة التضاهي والتقابل بين آحاد السلسلة الكبرى والصغرى الواقعة في نظام
النسق من الجملتين وذلك بان يطبق احدى الجملتين على الاخرى بان يكون الاول من احدى الجملتين مطابقا على الاول من الثانية
والثانية من تلك الجملة على الثاني من الثانية وهكذا وهذا لا يقتضي كون الآحاد من الجملتين ذا وضع ومادة فان غرض التطبيق
لا يتوقف الا على الوجود والترتيب لا على كونها ذا وضع ومادة فهذا البرهان كما يجري في الماديات كذلك يجري في المجردات الغير
فاندفع ما توهم ان ليس المراد بالتطبيق الا ما يتبادر منه ويعهد في العلوم التعليمية مستعملا فيه من ايقاع المحاذاة في الخارج او الوهم
بين متجانسين من الكميات بالذات او بالعرض بحيث اذا اخذ مثلا احدهما بعض معين تحليلي او توهمي وقد نحي استعداد ان يسامي الا
كان يحاذيه من الآخر بعض معين بما له من الآخر ثم انما يظهر الخلف ههنا بلزوم انطباق الجملتين الناقصة والزائدة اذا تأتي التطبيق
بينهما في آن او ازمان متناهية ولا خفاء في ان العقل يحكم حكما كليا بامكان التطبيق في زمان متناه بين كل متجانسين من المقادير
والاعداد للمادية المستقلة المجتمعة في الخارج من حيث هما كذلك وان كانا غير متناهيين تطبيق المبدأ على المبدأ بحيث ينطبق المبدأ على المبدأ
فالبرهان ناهض على استحالة وجود ما يكون من المفهوم غير المتناهي من المقادير والاعداد المذكورة ولا ينهض على استحالة اللاتناهي في الا
المجتمعة عن الثابتة ولو صحتها وجه للاندفاع ظاهر لا يخفى ان لزوم الاستحالة لا يتوقف على كون تلك الآحاد من الوضعيات او جسمانية
بين الجملتين لا يتوقف على كونها وضعيين بل الترتيب يوجب التسلسل بين الجملتين في الواقع قطعا بتطبيق المبدأ على المبدأ فافهم

قوله وذلك في جانب الخ قال صاحب القبسات اما السبيل التطبيقي فلا ثقة بجدواه ولا التعويل على برهانيته بل ان فيه
تدليسا مغالطيا فالا متناهيات في جهة واحدة ربما يتطرق اليها المفاوتة من الجهة الاخرى التي هي جهة التناهي لا من الجهة
التي هي جهة اللانهاية وليس يصح تحريك اللامتناهي بالكلية من جهة اللانهاية واخراجه بكليته عن جهة حيزه ودرجته من
الدرجات التي الآحاد بالاسر في تلك الجهة فاذن اذا جر طرف احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزيادة والنقصان
الى جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا وهميا او فرضيا انتقلت الزيادة من حيز الطرف درجة الى حيز الوسط
مرتبة ولا يزال تنتقل مترددة في الاوساط ولا يكاد تنتهي الى حد بعينه ودرجة بعينها ابدا فلا تبلغ اقصى الحدود وآخر الدرجات
هذا كلامه ثم انت تعلم انه لو تم ما ذكره فانما يتم في المتعاقبات الغير المرتبات اما في المجتمعات المرتبات فلا تمشي ما ذكره اصلا اذ الحكم
العقلي الاجمالي بتطبيق الاول على الاول والثاني على الثاني وهكذا يكفي في سائر المراتب لا حاجة الى ايقاع المحاذاة
اصلا لان حكم العقل بان كل مرتبة من مراتب النظام في احدى الجملتين مرتبة مثل تلك المرتبة واقعة في الاخرى يتعين
جميع المراتب على الاجمال هذا يكفي في انتقال الزيادة من الطرف الوسط الى الطرف الاخرى اي طرف اللانهاية فافهم

كيف وقد قالوا ان التطبيق كما يجري في الجسم المتصل الغير المتناهي المقدار بتعيين المبدأين في السلسلتين الكبرى والصغرى بلا فرض قطعات متساوية كذلك يجري في اجزائه المقدارية بفرضها مع انها وهمية غير موجودة بالفعل والا لزم ان يكون الجسم المتصل المتناهي المقدار القابل للانقسامات الغير المتناهية الذي هو بعض من الجسم الغير المتناهي المقدار مركبا من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل ضرورة استلزام فعلية جميع اجزاء الكل فعلية جميع اجزاء جزئه وهو باطل لكونه مفضيا الى عدم تناهي المقدار قوله لان الاجزاء المقدارية اي التي يحصل بها مقدار الجسم كالنصف والثلث والربع وهكذا الا التي بها يتقوم ويتحصل حقيقته الكلية كالهيولى والصورة جسمية كانت او نوعية فان الاولى في الجسم المتصل المتناهي غير متناهية بالقوة عند الحكماء وبالفعل عند النظام ومتناهية بالقوة عند محمد بن عبد الكريم الشهرستاني وبالفعل عند المتكلمين

قوله كيف وقد قالوا الخ اقول انتساب هذا القول اليهم افتراء بلا امتراء اذ لم يقل به احد ولا مجال لهم للتفوه به اذ لو جرى برهان التطبيق في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل الغير المتناهي المقدار فلا مانع من جريانه في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل المتناهي المقدار ايضا لان اجزاءه ايضا غير متناهية بحسب الوهم والفرض فيبطل مذهب الحكماء القائلين بكون الجسم متصلا في نفسه وقابلا للانقسامات الغير المتناهية بحسب الوهم والفرض قطعا

قوله كالنصف الخ اقول انت تعلم ان النصف والثلث والربع وغيرها اجزاء تحليلية للجسم غير موجودة فيه بالفعل بل انما الموجود متحد واحد من غير ان يكون فيه تكثر وتعدد ثم العقل بمعونة الوهم ينتزع هذه الاجزاء بفرض شيء دون شيء كما صرح به الشارح في الحاشية ايضا فلا معنى لحصول مقدار الجسم بهذه الاجزاء التي لا وجود لها الا بعد التحليل والانتزاع ولو حصل بها مقدار الجسم لصارت تلك الاجزاء اجزاء تركيبية موجودة بالفعل فيبطل الاتصال ويلزم المفاسد النظامية كما لا يخفى

قوله فان الاولى الخ تفصيل المقام ان الجسم المفرد قابل للتجزي والانقسام الى الاجزاء المقدارية فلا يخلو اما ان يكون الاجزاء الممكنة فيه حاصلة بالقوة او بالفعل وعلى التقديرين اما ان تكون متناهية او غير متناهية فهذه اربعة مذاهب **الاول** ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم غير متناهية وموجودة فيه بالقوة وهذا مذهب الحكماء فالجسم المفرد عندهم متصل كما هو عند الحس ليس فيه جزء بالفعل لكنه قابل للقسمة الى غير النهاية لا بمعنى ان تلك الانقسام يمكن ان تخرج من القوة الى الفعل بل بمعنى ان الجسم شأنه ان ينقسم الى اجزاء لا تنتهي انقسامها الى اجزاء لا يمكن فرض انقسامها فلا تنتهي قسمته الى حد لا يمكن بعده **الثاني** ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم متناهية موجودة فيه بالقوة وعلى هذا يكون الجسم متصلا ليس فيه جزء بالفعل لكنه قابل للقسمة الى اجزاء لا تتجزى وهذا مذهب محمد بن زكريا الطبيب الرازي ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل **الثالث** ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم غير متناهية موجودة بالفعل وهذا مذهب النظام من المعتزلة **الرابع** ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم متناهية موجودة فيه بالفعل فالجسم مركب من اجزاء موجودة لا تتجزى غير قابلة لنحو من انحاء القسمة وهذا مذهب جمهور المتكلمين وبعض الاوائل من اليونانيين وههنا كلام طويل ليس هذا مقام بيانه

واما الثانية فلانه يتجاوز الاربعة عن احد قوله في الجسم المتصل الغير المتناهية صفة للجسم المتصل تاويل الجسمية ويؤيده ما في بعض النسخ بدله الغير المتناهي المقدار ولا يجوز ان يكون صفة للاجزاء لان التطبيق لا يجري في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي المقدار لانها بالفعل امر واحد متناه والقول بجريانه بعد خروجها غير متناهية من القوة الى عالم الفعلية في الازمنة الغير المتناهية لا يساعده الجواب كما لا يخفى على من له ادنى مسكة وفي المقام كلام ليس هنا موضعه قوله قلت الاجزاء الخ حاصله انه لا بد لجريانه من كون ما يجري فيه موجودة بالفعل غير متناهية في نفس الامر اما بنفسها او بمنشأ انتزاعها حتى يظهر بطلان تناهيه فالاجزاء المقدارية للجسم الغير المتناهي المقدار وان لم تكن موجودة بنفسها لكنها موجودة بمنشأ انتزاعها وهو الجسم الغير المتناهي المقدار واما ما تلك الاعدام فليست موجودة غير متناهية بالفعل بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها فلا يجري فيه البرهان فافهم قوله في الحاشية او موجودة بوجود واحد انما هو وجود الجسم كما يظهر بالتامل فاحتمال الخبر غير سديد فافهم قوله فيها فثبت انها موجودة الخ يعني ان الكل له وجود خارجي بحيث يصح انتزاع الاجزاء بضرب من التحليل مع كون الكل على هذه الحيثية موجود وجود وهمي للاجزاء

قوله واما الثانية الخ لم يفهم الجزء الرابع الذي يدخل في تقويم حقيقة الجسم الى الآن وما قيل ان المراد به الصورة الشخصية فلا يخفى سخافته اذ الصورة الشخصية لا تصلح لكونها مقومة لحقيقة الجسم بل هي من العوارض كما لا يخفى على من له ادنى فهم قوله لا يساعده الجواب الخ لان حاصل الجواب ان الاجزاء المذكورة وان لم تكن موجودة بانفسها لكنها موجودة بمنشأ انتزاعها ووجود منشأها يكفي لجريان البرهان

قوله او بمنشأ انتزاعها اه وانت خبير بانه لا يكفي وجود المنشأ لجريان البرهان لانه لزم جريانه في اجزاء الجسم المتصل المتناهي المقدار ايضا كما لا يخفى والحق انه لا بد لجريان البرهان من وجود الغير المتناهي بنفسه لا يكفي وجود المنشأ لجريان البرهان اصلا اذ لا وجود للانتزاعيات الا بمنشأ انتزاعها فهي ليست بصالحة للانطباق مع بعد الانتزاع متناهية لانقطاعها بانقطاع الانتزاع فافهم قال الشارح في الحاشية لان تلك الاجزاء اه هذا نص على ان القضية الخارجية انما تستدعي وجود الموضوع في الخارج اعم من ان يكون موجودة بنفسه او بمنشأ انتزاعه فان الانتزاعيات الموجودة بوجود مناشيها ايضا احكام صحيحة فسقط ما قد يتوهم انه لا بد في القضية الخارجية من وجود الموضوع بنفسه في الخارج قال الشارح في الحاشية وثبوت الشيء للشيء الخ اعلم ان المشهور بين القوم ان ثبوت شيء لشيء فرع وجود المثبت له ولما اورد عليه اولا انه على هذا التقدير يكون ثبوت الوجود للموضوع متوقفا على وجود موضوعه فذانك الوجودان اما متحدان فيلزم توقف الشيء على نفسه او متغايران فيوجد الشيء الواحد بوجودين هو التغير محال وثانيا ان ثبوت الذاتيات للذات لو كان فرع وجوده لزم تقدم مرتبة العارض على مرتبة المعروض بل انسلاخ الشيء من ذاتياته بل عن ذاته وثالثا بان هذه القاعدة غير جارية في الصفات التي لا تتصف بها بالوجود كالامكان والوجوب بالغير انكر الشارح تقليدا للمحقق الدواني الفرعية وتشبث بالاستلزام وانت تعلم ان الشبهة الثانية غير مندفعة بهذا التشبث وقال صاحب الافق المبين ان مطلق ثبوت شيء لشيء بما هو طبيعة ثبوت شيء لشيء على الاطلاق فرع تقرر ذات المثبت له ومستلزم لثبوته ولما بالنظر الى خصوصية الحاشيتين فربما تكون النسبة على هذه الشاكلة اي على الفرعية بالقياس الى التقرر

المثبت له والاستلزام بالقياس الى ثبوته كما في ثبوت الوجود للماهية وربما يكون على الفرعية والترتب بالنسبة
الى تقرر المثبت له وثبوته كليهما كما في العوارض اللاحقة غير الوجود وغير لوازم الماهية اي حيث يرجع الثبوت الى
لحوق شيء خارج عن قوام الماهية غير منتزع عن نفسها وغير مستند اليها فان ثبوتها للمعروض مسبوق بفعلية ماهية
المعروض ووجوده جميعا وقد يكون بحسب خصوصية الحاشيتين على مجرد الاستلزام دون الفرعية بالقياس الى تقرر المثبت له
والى ثبوته جميعا وان كان من حيث انه مطلق ثبوت شيء لشيء على الفرعية بالنسبة الى التقرر فقط كما في ثبوت الذاتيات
لذاتها هذا كلامه ملخصا ولا يخفى انه لما لم يلزم تحقق مقتضى المطلق في الخاص فما وجه العدول عن المشهور اذ يمكن
ان يقال مقتضى مطلق الربط الايجابي هو الفرعية بالنسبة الى الثبوت ثم ان تخلف في ثبوت الوجود للشيء بالنظر الى
خصوصية الحاشيتين ونحن نفعل تحقيق المقام وتنقيح المرام ان قولهم ثبوت شيء لشيء فرع وجود المثبت له يحتمل معنيين
الاول ان ثبوت شيء لشيء في الذهن اعني في مرتبة الحكاية فرع ثبوت المثبت له في الواقع في اي ظرف كان الثاني
ان ثبوت شيء لشيء في الواقع فرع ثبوت المثبت له في الواقع فان اريد المعنى الاول فهو ايضا يحتمل معنيين الاول ان الحكاية
بثبوت شيء لشيء يتوقف صدقها على وجود المثبت له في الواقع والثاني ان صدق الحكاية بثبوت شيء لشيء يتوقف
بحسب مصداقها على وجود المثبت له في الواقع فان اريد المعنى الاول من هذين المعنيين فهو حق اذ لا شبهة في ان الحكاية
بثبوت شيء لشيء ولو بثبوت الوجود للشيء او ثبوت ذاتياته او ثبوت صفة اخرى لا يمكن صدقها الا اذا كان المثبت له موجودا
في الواقع اذ لا يمكن ان يصدق الحكاية بثبوت صفة او شيء لما هو معدوم محض العقل هذا من اجلى البديهيات ولا يلزم من
ذلك تقدم الوجود على الوجود او تقدمه على الذاتيات وتقدمه على نفس ذلك الشيء اذ الحكاية بثبوت الوجود للشيء انما يكون
اذا كان ذلك الشيء موجودا وكذا الحكاية بثبوت ذاتي الشيء له او ثبوته لنفسه فان الموجبات باسرها كاذبة حين ارتفاع
الموضوع والسر فيه ان الحكاية فرع المحكي عنه وهو المثبت له اما بنفس ذاته المتقررة او من حيث انضمام شيء الى
ذاته المتقررة او بحيثية اخرى لاحقة لذاته المتقررة وان اريد المعنى الثاني من هذين المعنيين فلا يحكم بصحته على الاطلاق
اذ ليس كل حكاية متوقفة بحسب مصداقها على ثبوت المثبت له لان الحكاية بثبوت الذاتي للذات او ثبوت الوجود لها
ليست متوقفة بحسب المصداق على وجودها اذ ليست حيوانية الحيوان فرعا على وجودها اذ ليس في مثل هذا الحمل تعدد بحسب
المصداق حتى يكون هناك شيء ثابت وشيء مثبت له بل هناك شيء واحد هو نفس الذات ثم العقل يحلله الى ثابت و
مثبت له بل انما يحكم بصحته فيما يكون المحمول صفة منضمة الى الموضوع حتى يكون المحكي عنه ذات الموضوع من حيث انضمام الصفة
اليها فيكون ثبوت تلك الصفة متوقفا على ثبوت المثبت له او يكون صفة منتزعة عن موصوفها بعد تحققه واما في ما وراء ذلك
فكلا واما المعنى الثاني من المعنيين الاولين فصحيح ايضا اذ لا شك في ان ثبوت شيء لشيء اي انضمامه اليه في الواقع فرع تحقق
المثبت له ولا ينتقض بثبوت الوجود والذاتيات للشيء اذ ليس ثبوت شيء هناك في الواقع بل ليس هناك الا نفس الذات

وهذا القدر من الاتحاد لا يوجب الحمل بينها وبين الكل حتى يلزم ان يصح قولنا هذا الذراع ذراعان وهذا في الجنس حتى اسميه
والما حمل المشتقات على موصوفاتها فليس مع هذا القدر بل لارتباط زائد عليه يدرك بالبداهة فيما دون ما نحن فيه في المبادي
ولا حاجة بنا الى تفصيله الجامع المانع كما قال الوافي الحلل فانا نريد انه عند الموجه المشتق معنى بسيط ينتزع من الموصوف له وجود
خارجي فمنشأ كونه بحيث ينتزع عنه وجوده وهي للمشتق منشأ لصحة الحمل منها فلم لا يكون منشأ فيما نحن فيه لعدم الفارق فافهم

فالحق ان الحكاية بثبوت شيء لشيء فرع لعلية المثبت له اي نفس ذاته المتقررة وهذا هو المعنى بقولهم ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له
وليس المراد به معناه الانتزاعي بل المراد مصداقه اعني نفس ذات المثبت له فاستنظر هذا التحقيق فانه من جلائل هذا التعليق
قوله وهذا القدر من الاتحاد الخ اعلم انه قال الشارح في حواشي شرح هياكل النور ان الكل حال الاتصال موجود بوجود واحد ليس
والجزء في هذا الحال موجود وهي وجود بعينه وهذا الوجود الخارجي في ترتب الآثار كقدر معين ومنشأ بعينه تعلق الحس به
ذلك الوجود هو كون الكل بحيث ينتزع عنه الجزء بضرب من التحليل وان شئت قلت كون الجزء بحيث يصح انتزاعه عن الكل
فليس بين الجزء والكل اتحاد في الوجود اصلا انتهى بعبارته ومحصل هذا القول يرجع الى ان الموجود في الواقع بالاعتبار
بمعزل عن الفاعل هو واحد متصل فما لم ينقسم ولم يحصل التحقق مغايرة اصلا فلا يتحقق الحمل اذ لا تحقق شيء من شطري القسمة قبل التحليل
ورفع الاتصال فلا حمل اثر وبالجملة الاجزاء المقدارية اجزاء تحليلية غير موجودة بالفعل بل الموجود منشأ انتزاعها وهو
متصل بسيط كما ثبت في محله وبعد التحليل لها وجودات متغايرة فليس موجودها واحدا لا بعد التحليل ولا قبله فالحمل على تقدير ان
والمحشي تبعه على الكلام على عواتنه من دون ان يتدبر في كلام الشارح ويتعمق في بواطنه اما اولا فلان كلامه لا ينطبق ظاهره
اصلا لانه نفى الاتحاد بين الكل والجزء وكذا بين الاجزاء حيث قال وليس بين الجزء والكل اتحاد في الوجود اصلا فقوله وهذا القدر من الاتحاد
تحريف وتصحيف لكلامه الا بتعين مرتبته **اما ثانيا** فلان صحة انتزاع الجزء المقداري عن الكل ليس اتحادا اصلا اذ للاجزاء المقدارية
غير موجودة اصلا فليس لها وجود واحد حتى يكون اتحادا واما وجودها بعد خروجها من القوة الى الفعل فهو متعدد ولو كان
اتحادا لكان اتحادا في الوجود فيتحقق مناط الحمل اذ مناطه ليس الا الاتحاد في الوجود فكان الصواب ان يقول هذا القدر
اي صحة انتزاع الجزء عن الكل لا يوجب صحة الحمل لانه ليس اتحادا في الوجود **واما ثالثا** فلان القول ان هذا القدر من الاتحاد
غير كاف لصحة الحمل تسليم للايراد اذ محصل الايراد ان المشهور في تعريف الحمل الاتحاد في الوجود فيلزم بناء على هذا صحة الحمل
بين الاجزاء المقدارية فقائل لعل لكلامه وجها لست حصلته وههنا كلمات اخرى اتيقن لسنا فيها وههنا تركنا ذكرها
قوله بل لارتباط زائد الخ يعني ليس مناط الحمل الانتزاع بل مناطه الاتحاد بخاصة التي منشأ وجوده اتحاد الآخر وهي جيدة في المشتقات لم يوجب الكل
قوله كما قالوا الخ اعلم انهم فسروا الحلول بالاختصاص الناعت وقالوا التصور الاختصاص الذي هو للنعت بالنسبة
الى المنعوت بوجه يمتاز عن غيره بديهي وان لم يكن ماهية معلومة بالكنه وهذا القدر كاف في المقصود وبالجملة
هذا المعنى الاجمالي بديهي وربما يتطرق اليه الشكوك عند التفصيل ومع ههنا كلام طويل لا يليق ذكره بهذا المقام

قوله فيما الا امتداد الخ اي حقيقة وحدانية ممتدة بامتداد واحد قوله فيما كيف والوجود الخ يعني ان الوجود ليس حقيقة
الا المعنى المصدري الانتزاعي الذي ليس له افراد سوى الحصص كما عرفنا فلا تعدده وتكثره انما هو تعدد المضاف اليه الحصة فكذا
الاجزاء الموصوفة المضاف اليها الوجود حقائق مختلفة صار وجودها ايضا وجودات مختلفة فلا معنى للاتحاد بينهما في الوجود كما
ههنا تسمعهم يقولون بان لا اتحاد في الوجود مع الاتحاد في الحقيقة وهل وقفت في المقام تفصيل وتحقيق ليس هذا موقعه قوله فيهما
سيهدينا الخ المقصود من نقل كلامه الاستشهاد على ان كون الاجزاء التحليلية حقائق مختلفة مع قطع النظر عن تعيينها يوحد الوجود

قوله فلو كانت الاجزاء الخ قد عرفت مما سبق ان الوجود عبارة عن المعنى الانتزاعي الذي ينتزعه العقل عن الماهيات ليس له
افراد سوى الحصص المتخصصة بالتوصيف الاضافة فليس التخصص الا بتلك الاضافة لا قبلها فالماهيات المتباينة لا تتحد في الوجود
اصلا اذ لما كان تقوم المنتزع بالاضافة الى ما ينتزع هو عنه فكيف ينتزع عن احدهما ما ينتزع عن الاخرى مع تخالفهما بالحقيقة
فلا يمكن اتحاد الحقيقتين المتباينتين بالوجود وما يوهم الفاضل الخوانساري في حواشي الحاشية القديمة ان الاجزاء المقدارية وان كانت
موجودة بوجود واحد هو وجود الكل لكنها هويات متخالفة وتغايرها بالصفات باعتبار تلك الهويات المتخالفة فلا يخفى سخافته
اذ يلزم على هذا ان يكون الانسان والفرس مثلا موجودين بوجود واحد **فان قلت** الاتحاد مخصوص ببعض الماهيات دون بعض
قلت هذا سفسطة لانه لما جاز وجود الحقائق المتعددة او الهويات المتعددة بوجود واحد قيام الوجود الواحد بها لكون تخصيص
الاتحاد ببعض الماهيات دون بعض تحكما محضا فان المانع انما كان استحالة قيام حصة فكرة بالحقائق المتعددة او الهويات المتعددة اذا
جوز ذلك فلم يتكثر الوجود مع تعدد الاضافات فالحقائق كلها سوية في هذا الحكم فيلزم وجود الانسان والفرس بوجود واحد قطعا
وما قال في موضع آخر من تلك الحواشي ان الاجزاء المقدارية موجودة ضمنا في ضمن وجود الكل مع لا استحالة في قيام صفة واحدة
بمتعدد في ضمن قيامه بشيء آخر ولا يلزم الوجود للكل على حدة فلا يجدي نفعا اصلا لانه ان اراد بالوجود الضمني الوجود الانتزاعي
مع الاجزاء المقدارية غير موجودة بل [illegible] بالفعل انما الوجود لها بالقوة واذا خرجت من القوة الى الفعل تصير موجودة
بوجودات متعددة فلا معنى لوجودها بوجوده ولو ضمنا مع انه خلاف ما صرح به من ان الاجزاء المقدارية مختلفة بالهوية
وموجودة بوجود واحد وان اراد به الوجود حقيقة بوجود الكل فلا بد من قيام الوجود بها حقيقة فيلزم تعدد الوجود فافهم
قوله ان الاتحاد الخ يعني ان الاتحاد في الوجود بين متباينين لا يمكن الا بعد اتحاد حقيقتهما فان كان الاتحاد بين الحقيقتين بالذات
فالاتحاد في الوجود ايضا بالذات وان كان الاتحاد بينهما بالعرض فالاتحاد في الوجود ايضا كذلك فاذا وجد شيء في الخارج
او في الذهن مثلا كانت ذاتياته موجودة بوجوده بالذات والعرضيات بالعرض اذ اتحاد الشيء مع الذاتيات اتحاد بالذات
ومع العرضيات اتحاد بالعرض فاذا وجد زيد مثلا في الدار فالانسان موجود فيه حقيقة بخلاف الاعمى والابيض
فانهما موجودان بوجوده بالعرض اذ ليس زيد في حد ذاته اعمى ولا ابيض فانه نسبة وجوده الى الاعمى والابيض
كانت هذه النسبة بالعرض بخلاف الانسان فان زيدا في حد ذاته انسان فمناط الاتحاد في الوجود بالذات

ينافي وحدة الاتصال منها اي كونها مشتركة الحدود قوله فيما يستحق اي كل جزء اي سواء كان تحليليا او تركيبيا فتخصيص التحليلي ليس على ما ينبغي قوله التجري في اعدام الخ فتخصيص الاعداد الا قسامها بالاكثرية والاقلية بالذات واما المعدودات فبواسطتها قوله على ان الخ فلو ترك لفظ العدد والاعداد في البيان لم يرد هذا قوله فيجوز ان يكون الخ فلا ترتيب بين تلك الامور لا من جهة انفسها لا من جهة الاعدام المتاخرة لعدم تحقق العدد والاكثر والاقل فيها قوله دال على ان المراد بالدليل ما هو اعم منه ومن التنبيه على طريق عموم المجاز فان الدليل مختص بالنظريات كالتنبيه في البديهيات قوله في الحاشية لا يلزم ان يكون مترتبا عليه لان الشيء لا يترتب الا على ما يمتنع بدونه كما صرح في موضع آخر قوله ليس الا حصول واحد لما مر من ان تعدد المعاني المصدرية منوط بتعدد ما تضاف اليه وما يوصف بها والنفس ليس قوله لما اشتهر وسلم من امتناع استواء حال العلم وما قبله فافهم تذكر ما قبله قوله فان قلت الخ يعني اما الامر ان لبطلان كون الادراك مفادا نفي شيء حيث ان يكون امرا موجودا قائما بالنفس مطابقا للمعادم كما زعم المتمسك فمن الجائز ان يكون اضافة كما يراه جمهور المتكلمين الحكمين الموجود الذهني والامام القائل بانه فعلى هذا المراد بقوله للامر التعقلي الامر الحاصل للعقل سواء كان على وجه الحلول والقيام به اولا.

بمعنى انهما حقيقتهما بالذات ومناط الاتحاد في الوجود بالعرض اتحاد حقيقتهما كما مر السر ان الوجود عبارة عن المعنى المصدري المنتزع عن الماهيات المتحصل بالاضافة اليها فان كانت ذات الموضوع والمحمول متحدة بالذات يستتبع ذلك اتحادهما في الوجود ايضا كذلك وان كان اتحادهما في الحقيقة بالعرض يستتبع ذلك اتحادهما في الوجود كذلك كذا حقق المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد قوله ينافي وحدة الاتصال الخ اذ الواحد بالاتصال لا يمكن ان يكون مختلفا بالطبيعة فلا يكون بينه وبين ما ينافي الحقيقة الواحدة بالاتصال اصلا بل انما يكون وحدة بالتماس ومن ههنا ظهر ان القسمة الوهمية والفرضية انما تكون الى امور متحدة في الماهية مشابهة للكل في الحقيقة كما قرروه في ابطال مذهب ذي مقراطيس قال الشارح في الحاشية بل هو نفس الزوال الخ لا يخفى على من له ادنى مسكة ما فيه اولا احتمال لكون العلم عبارة عن الزائل اصلا والاظهر فيه تدقيق بعد تعلقها بمعدومه يعني العلم الذي هو ذات الزائل فالعلم على تقديره كونه هو الزائل ليس نفس الزائل بل نفس الازالة والزوال اي الانتقاص عن الحصول والحال ان قياس مع اثار قوله اراد بالدليل الخ ورفع لما اورد ان الاستدلال كاثبات الكاسب يكون علة فيلزم الترتيب بل الامتناع وجود تحصل الحاصل بدونه فتقريره ان المعلول لا يمكن ان يوجد بدون العلة وحاصل الدفع ان المراد بالاستدلال ههنا ما هو اعم من التنبيه الا ان ههنا لان ههنا الا ليس كاسيا فلا بناء الاستدلال ههنا على البديهية لما انه تخفى لكن لا يصح ان يقال البادي في قوله لا يحصل بالنظر الحاجة للنسبية كما قال المحقق في العضدي قوله لان الشيء لا يترتب الخ فيه انهم اتفقوا على ترتب المعلول على العلة مع تجويزهم تعدد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي لو على التعاقب والتبادل فالمعلول يترتب على كل واحد منها وليس ممتنعا بدون كل واحد منها فافهم قوله فمن الجائز ان يكون الخ قال الامام الرازي في شرح الاشارات الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كان جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امرين لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك والمدرك

قوله العلم يتصف الخ فيه ما افاده بعض الاعاظم انه ان اراد بالمطابقة الاتحاد بالكشف فلا يصح فيما هو بصدده وان اراد بها
المطابقة في الماهية فممنوع عند من هو لا ادرى ولا يجدي شهادة الوجدان بل لا بد من اقامة البرهان قوله قد يقال الخ هي جواب
عن السؤال المصدر بقوله فان قلت قوله فهو في الذهن الخ لا يخفى عليك ان هذا الكلام يصح الزاما على المتكلمين لا تحقيقا
فان من الاحتمال ان يكون العلم عبارة عن نسبة حاصلة في العقل كما هو مزعوم الامام ولا يخفى بطلانه هنا ولا ما لحاكم
من ان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة والنسبة ليست كذلك

واجاب عنه المحقق الطوسي بان من الصور ما هي مطابقة للخارج وهي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي الجهل
واما الاضافة فلا توجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا
قال الصدر في المحاكمات حاصله ان الادراك يمتنع ان يكون اضافة لان الادراك يوصف بالمطابقة واللامطابقة ولو كان
اضافة لامتنع وجودها اذ لو كانت موجودة لزم ان لا يكون الادراك لا موجودا في الخارج واذا امتنع وجودها امتنع
وصفها بالمطابقة واللامطابقة ثم اعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون بعض الاضافات موجودة في الخارج
وبعضها لا فيصح اتصافها بالمطابقة وانت تعلم ان هذا مع كونه سفسطة بل هذيان اذ لا معنى لوجود الاضافات في الخارج
اصلا والا يلزم التسلسل وجود الاضافة في الخارج لا يكفي في صحة الاتصاف بالمطابقة وعدمها اذ المطابقة للمعلوم
وعدم المطابقة له بالمعنى المناسب للمقام مما لا يعقل في الاضافة اصلا بخلاف ما اذا جعل العلم صورة فانه يمكن ان يتصور
فيها المطابقة وعدمها وقال الفاضل ميرزا جان في حواشي المحاكمات محصل الجواب ان المانع من كون الادراك
ايضا هو ان الاضافة ممتنع الوجود في الخارج على ما تقرر عندهم واذا امتنع وجود نسب الاضافات في الخارج امتنع
وصف الادراك بالمطابقة على تقدير كونه اضافة اذ يعتبر في المطابقة اتحاد المطابق والمطابق في الماهية
والمتحقق في الخارج ليس الا طرف الاضافة التي هو المدرك لا اتحاد بينهما في الماهية ثم اعترض عليه بان اللازم
مما ذكره ليس الا عدم كون الادراك بمعنى الاضافة علما واما عدم كونه جهلا فلا ولعله ذكره استطرادا وفيه ان المراد
بكون الجهل عدم المطابقة انه عدم المطابقة عما من شانه المطابقة فقد لزم عدم كون الاضافة جهلا فافهم

قوله فيه ما افاده بعض الاعاظم محصله ان المطابقة واللامطابقة قد تطلق على مطابقة امر لامر بالماهية
وبالعوارض المشتركة بينهما وعدمها ومرجعه اتحاد المطابق والمطابق بحسب الحقيقة وقد تطلق على مطابقة علم و
اعتقاد لما في نفس الامر ومحصله يرجع الى انكشاف الشيء كما هو وعدمه فان كان المراد المعنى الاول فلا نسلم ان المطابقة
واللامطابقة بهذا المعنى من شان العلم بل هذا لا يزيد على نفس المدعى فيكون مصادرة ودعوى الضرورة في
محل النزاع غير مسموع وان كان المراد المعنى الثاني فكون المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شان الصورة ممنوع
بل الدلائل القاطعة قائمة على ان المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى لا يمكن ان يتصف بها الصورة الحاصلة فافهم

از عرفت ان اتصاف العلم بالمطابقة بالمعنی الذی لا یجری فیما فی غیر الخفاء فتذکر قوله فی بعض الہمدارک العالیة وہی
مدارک العقول المجردة والاجسام العلویة وذلک التحقیق لا ینافی مذہب المتکلمین ولا مذہب الامام قوله لو مدت الخ
فیلزم ان لا یجوز ان یکون محالا یستلزم محالا آخر وہو مستغیر قوله وبہذا ثبت الخ وبیانه ما فی حاشیة الحاشیة بقوله بیانه
ان العلم صفة الخ قوله فان للمنافیة فیه الخ ای فی الملازمة المذکورة ووجهه حاشیة الحاشیة بقوله وللقائل ان یقول الخ
قوله فالمراد بحصول الصورة الخ یعنی ان حکمه علی الامر الحاصل المطابق للمعلوم لاتمام التقریب بانه المراد بحصول الصورة
الذی ادعاه اولا انه العلم المتحد والذی ہو مورد القسمة یدل علی ان المراد به الصورة الحاصلة لانحصار المطابقة للمعلوم
فیهما وعلی ان مورد القسمة حقیقة بحسب ظاہر اقاویل القوم ہی دون ہو کما بینه سابقا ہذا آخر ما تیسر لی الی الآن من تحریر الکلام
والله ارجو ان یوفقنی للاتمام حتی نختم بالصواب والصلوة والسلام علی سیدنا سید الرایا والانام وعلی آله وصحابته بقدر ما فی ہذا النظام تمت

قوله اذ عرفت آه قد عرفت انه لا یمکن اتصاف الاضافة بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه اصلا
قوله وہی مدارک المعقول آه انت تعلم ان القول بانا عالمون بعلوم قائمة بالعقول وبالافلاک سفسطة ظاہرة
قوله وذلک التحقیق آه بل ہذا التحقیق مع کونه خلافا للمذہب المتکلمین مناف لبداہة العقل ایضا کما لا یخفی ہذا

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام
علی خیر خلقه محمد وآله واصحابه
اجمعین

خاتمة الطبع الحمد لله والمنة که حسب فرمایش جناب لالا حافظ سید محمد عبد الله بلگرامی حاشیه
خیرابادی بر حاشیه غلام یحیی متعلقه حاشیه میر زاہد رساله در شهر محرم ۱۳۰۳ ہجری
مرتب وطیار گردید وجناب مصنف مد ظلهم حق تصنیف مهتمم مطبع نظامی
وہبه فرمودند وبنابر رجسٹری اجازت لاند لهذا بمراد قانون مستمع شده آگاہ
مرجوکه کسی بدون اجازت مهتمم موصوف قصد طبع

... جان بخشیده
... گرده شد

وجه ختم بر خاتمه برای سند این معنی که این کتاب مطبوعه ...
... مهر ودستخط مهتمم افزوده شد

العبد



عبد الله

عثمانیہ کے تحت حکم ہے مگر جزیرہ روڈس کی طرح اس کا بندرگاہ
بھی خام ہے۔

طرابلس الغرب بہت بڑا شہر ہے۔ بندرگاہ پختہ اور دونوں
طرف دو مستحکم قلعے بنے ہوئے ہیں۔ ۱۵ ہزار کے قریب فوج
وہاں رہتی ہے۔ دولت عثمانیہ کی طرف سے رجب پاشا یہاں کا
والی ہے۔ مجھے ان سے ملاقات کرنے کا اتفاق ہوا۔ فارسی زبان
میں بات چیت ہوتی رہی۔ آدمی با اخلاق ہے۔ اس پاشا
کے زمانہ میں بیرون شہر آبادی نے بہت ترقی کی ہے۔ ایک
مدرسہ حرفت و صنعت کا ہے جس میں غریب مسلمانوں کے بچوں
اور خصوصاً یتیم بچوں کو کام سکھایا جاتا ہے کھانے پینے اور
پہننے کے جملہ مصارف گورنمنٹ کے ذمہ ہیں۔ منشی عبدالکریم
کردی کے ذریعہ جو استنبول سے میرے شناسا اور اس وقت
سلطانی فوج کی امامت پر مقرر ہیں۔ اس مدرسہ کے دیکھنے
کا اتفاق ہوا۔ لوہار، بڑھئی، موچی۔ اور جولاہے کا کام سکھلایا جاتا
ہے۔ لڑکوں کی بنائی ہوئی چیزیں جیسے دیکھیں صفائی اور
خوبصورتی کے لحاظ سے بہت عمدہ تھیں۔ ایک نارمل سکول
اور ایک مدرسہ ترکی زبان کا گورنمنٹ عثمانیہ کی جانب سے
ہے۔ فرینچ اور اطالین گورنمنٹوں کی طرف سے بھی تین چار
مدرسے ہیں۔ عربی کا چرچا بہت کم ہے باوجودیکہ یہ شہر خاص عربوں
کا ہے۔

فرنچ گورنمنٹ کا ٹیکس مسافروں پر۔ ایام اقامت طرابلس

[illegible]
کے واسطے کشش کا باعث ہے۔ اب تک جس قدر سفر کیا تو
پتھر کی عمارت دیکھنے میں آئی یا ڈبل اینٹوں کی۔ مگر قیروان میں
چھوٹی اینٹوں کی عمارت بھی نظر سے گذری جنکا طول ایک بالشت
کے قریب تھا۔

ٹیونس میں قیروان کی سیر سے فارغ ہو کر سوسہ کے راستے سے
ٹیونس آیا۔ ان تین شہروں میں بھی ریل کے ذریعے سفر ہوتا ہے۔
ٹیونس بہت بڑا شہر اور افریقہ کے تمام شہروں میں آبادی کے
لحاظ سے تیسرے درجہ پر۔ اور علوم عربیہ کی درس تدریس کے
لحاظ سے دوسرے درجہ پر ہے ازہر کے نمونہ پر ایک درسگاہ جامع
زیتونہ کے نام سے یہاں موجود ہے۔ اور شاید قدامت میں اس
سے بڑھکر۔ مجھے ایک شخص نے کہا کہ اس کی تعمیر کا مادہ تاریخ
اعلم ہے جس سے [illegible] برآمد ہوتا ہے۔ مگر مجھے اب تک کسی
کتاب سے اسکی تحقیق کا موقع نہیں ملا۔ یہاں کی علمی اور ادبی ترقیات
میں سے تین چیزیں مجھے بہت پسند آئیں۔

(۱) جمعیۃ ابن خلدون۔ یہ مدرسہ ابن خلدون مشہور مورخ
کے نام سے بنایا گیا ہے اور اس میں خاصکر علم تاریخ کا درس
دیا جاتا ہے۔ شیخ البشیر صفر جو اس وقت محکمہ اوقاف کے پریذیڈنٹ
ہیں۔ ہفتہ میں تین چار لیکچر تاریخ پر دیتے ہیں۔ شیخ مذکور عربی اور
فرنچ زبانوں سے خوب ماہر فن تاریخ میں انکی نظر بہت وسیع ہے
میں ان کے ایک لیکچر میں حاضر ہوا۔ دو گھنٹے کے قریب لیکچر دیتے
رہے۔ خاتمہ لیکچر پر ان سے ملاقات ہوئی کوئی آدھ گھنٹے تک گفتگو

[illegible]
ہیں۔ مگر مضامین کے لحاظ سے سوائے ایک علمی رسالہ [illegible]
کے نام سے چھپتا ہے۔ عربی کتابیں مثل مصر بیروت [illegible]
کی چھپی ہوئی یہاں بکتی ہیں ٹیونس کی تو چھپی کتابیں [illegible]
کم ہیں۔ ایک کتب خانہ جامع زیتونہ میں بہت بڑا ہے۔ میں نے
چند مرتبہ جامع زیتونہ میں جاکر کتابوں کو دیکھا۔ واقعی بعض کتابیں
ایسی ہیں جو اب تک ہندوستان میں نہیں پہونچیں۔

باشندگان حرمین کے حقوق۔ حرمین کے باشندوں
کے واسطے ٹیونس میں خاص رعایتیں ہیں۔ جس شخص کے پاس
مکہ یا مدینہ میں پیدا ہونے کی سند ہو اس کو ٹیونس میں ایک برس
تک ساٹھ فرانک ماہوار کے حساب سے معاش ملتی ہے (۶۰ فرانک
قریباً ۱۷ روپیہ کے برابر ہوتے ہیں) اور اگر وہاں کے مشاہیر میں
سے ہو تو اسکو دو چند اور چلتے وقت سو پونڈ کے قریب زاد راہ۔ جو شخص
ایک دفعہ ٹیونس میں آئے جب تک اسکو پانچ برس نہ گذریں دوبارہ معاش
لینے کا مستحق نہیں اس معاش کی وجہ سے بیشمار مکی اور مدنی ہر سال
یہاں آتے رہتے ہیں

بردو۔ شہر سے باہر کوئی میل بھر کے فاصلہ پر ایک عمارت بارود
(بردو) کے نام سے مشہور ہے جہاں ٹیونس کا حاکم کبھی کبھی
اجلاس کیا کرتا ہے۔ شہر سے بارد تک ٹرام جاری ہے۔ میں
اور میرے ساتھی مدنی عرب اسکے دیکھنے کو گئے۔ اور جانے سے پیشتر
فرنچ قونصل کے دفتر سے اجازت نامہ لیا جس کا معاوضہ کچھ نہیں
دینا پڑا۔ یہ عمارت بہت وسیع اور ایک منزلہ ہے تمام کمرے اعلیٰ
قسم کے فرش سے آراستہ ہیں۔ ایک کمرہ میں مختلف